

**RECHTSBEGRIIP  
EN RECHTSLEER  
BIJ HEGEL**

**J. J. G. JANSSEN**

RECHTSBEGRIP EN RECHTSLEER  
BIJ HEGEL

PROMOTOR  
PROF. Mr W. J. A. J. DUYNSTEE C.ss.R.

# RECHTSBEGRIIP EN RECHTSLEER BIJ HEGEL

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT  
TER VERKRIJGING VAN DE GRAAD VAN  
DOCTOR IN DE RECHTSGELEERDHEID  
AAN DE R.K. UNIVERSITEIT TE NIJMEGEN  
OP GEZAG VAN DE RECTOR MAGNIFICUS  
Mr F. J. F. M. DUYNSTEE, HOOGLERAAR IN DE  
FACULTEIT DER RECHTSGELEERDHEID,  
VOLGENS BESLUIT VAN DE SENAAT IN  
HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN OP  
VRIJDAG 26 JANUARI 1951 DES  
NAMIDDAGS TE 4 UUR

DOOR

JOSEPH JULIUS GERARDUS JANSSEN  
GEBOREN TE NIJMEGEN

*Aan mijn Ouders*

## TEN GELEIDE

Dit werk wil niet meer zijn dan de titel aangeeft: een beschouwing van het rechtsbegrip van Hegel, en de uitwerking, die Hegel hiervan in zijn leer heeft gegeven. Een nieuwe beschouwing van het gehele oeuvre van Hegel, een nieuwe visie op zijn systeem, moet men hier niet zoeken. Dit valt ook verre buiten het kader van een dissertatie. Het is echter uit de aard der zaak niet doenlijk, alleen de rechtsleer te beschouwen, zonder van het geheel van Hegels leer notitie te nemen; niemand komt tot een rechtsphilosophie dan langs een filosofie.

Bijzonder voor Hegel is dit waar, volgens het woord van Stirling: „Thus it is, — which is so curiously characteristic of the Hegelian philosophy — that every attempt to understand any the least considerable of its terms becomes a flight into the system itself” (I—209).

Wij zullen dan ook grondgedachten van Hegel, diverse delen uit zijn logica en zijnsleer, fragmenten uit zijn geestesphilosophie, zien, en moeten zien, om tot kennis van zijn rechtsleer te komen. Verder echter, dan voor een schets van Hegels rechtsleer nodig is, zullen wij hierin niet gaan.

Tenslotte is het wellicht goed, met nadruk op te merken, dat deze poging tot benadering van zijn rechtsleer allerminst een aanvaarding of goedkeuring van zijn leer — in geheel of in onderdelen — inhoudt.

---

## LIJST VAN LITERATUUR

- Behr, Dr. S. „Naturrecht und Grundrechte im Lichte des Systems und der Geschichte der Philosophie“. Diss. Erlangen.
- Bolland, G. J. P. J., „Collegium Logicum“. Leiden, 1930.
- Bruggencate, Dr. H. G. Ten, „Een Russisch Oordeel over Hegel“. Alg. Ned. Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie, 40e jaargang, afl. 2, 1948.
- Charmont, J., „La Renaissance du droit naturel“, Paris, 1927.
- Cranenburgh, L. P. A. M. van, „Natuurrecht en Positief Recht“. Diss. Amsterdam 1902.
- Fischer, K., „Geschichte der neuern Philosophie“, Deel VIII, Heidelberg 1911.
- Grégoire Fr., „Aux sources de la Pensée de Marx, Hegel, Feuerbach“. Leuven 1947.
- „Hegel et la Primauté respective de la raison et du rationnel“. Revue Neo-Schol de Phil., t. 43 Aug. '45 (blz. 252—264).
- Hartmann, N., „Die Philosophie des Deutschen Idealismus“. Berlin, 1929, 2 dln.
- Hessing, Prof. J., „Logica als leer van zuivere Rede.“ Inleiding.
- Hippolyte Jean, „Génèse et Structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel“. Paris, 1946.
- Iijin, Prof. Dr. I., „Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre“. Zürich, 1947
- Jung, E., „Entzweiung und Versöhnung in Hegels Phänomenologie des Geistes“. Leipzig 1940.
- Kojève, Alexandre „Introduction à la Lecture de Hegel“. Gallimard, 1947.
- Kohler, Joseph, „Hegels Rechtsphilosophie“ Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, deel V, Berlin, 1911/1912.
- Lasson, G., „Hegel als Geschichtsphilosoph“. Leipzig, 1920.
- „Einführung in Hegels Religionsphilosophie“, Leipzig, 1930.
- Litt, Theodor, „Ethik der Neuzeit“. München-Berlin, 1927.
- Mure, G. R. G., „An Introduction to Hegel“. Oxford, 1940.
- Plenge, Prof. Dr. J., „Hegel und die Weltgeschichte“. Münster, 1931.
- Pownall, C. H., „Hegel en Pruisendom“. „De Idee“ afl. I, 1950 (blz. 57—73).
- Rosenkranz, J., „Hegel als Deutscher Nationalphilosoph“, Leipzig, 1870.
- Rosenzweig, Franz, „Hegel und der Staat“. München, 1918, 2 dln.
- Sopper, Prof. Dr. A. J. De, „Hegel en onze Tijd“. Leiden, 1908.
- Scholz H., „Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für das philosophische Denken der Gegenwart“. Berlin, 1921.
- Stirling, James Hutchison, „The Secret of Hegel“. Londen, 1865, 2 dln.
- Telders, Prof. Mr. B. M., „Staat en Volkenrecht“. Diss. Leiden 1927.
- „Nagelaten werken“, deel I—II.
- Weersma, Dr. H. A., „Hegel en het Tijdsbegrip“. Alg. Ned. Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie, 40e jaargang, afl. 4, Apr. 1948.
- Ziegler, Th., „Der Charakter der Hegelschen Rechtsphilosophie“ Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, deel VIII, 1914 (blz. 52—63).

## INHOUD

### INLEIDING

De begrippen „Objektiver Geist” en „Wilsleer” bij Hegel . . .	1
---	---

### EERSTE HOOFDSTUK

Hegels rechtsbegrip en zijn uitwerking . . . . .	14
§ 1. Hegels opvatting van het abstracte recht . . . . .	17
§ 2. Hegels opvatting van de „Moralität” . . . . .	27
I. „Handlung” . . . . .	31
II. Wil en goedheid . . . . .	34
§ 3. Das Irdisch-Göttliche . . . . .	36
A. Hegels vrijheidsbegrip . . . . .	38
B. De Sittlichkeit . . . . .	45
I. De familie . . . . .	45
II. De maatschappij (= Die Gesellschaft) . . . . .	46
III. De staat . . . . .	48
Conclusie . . . . .	50

### TWEEDE HOOFDSTUK

Natuurrecht en geschiedenisleer bij Hegel . . . . .	53
§ 1. Hegels visie op natuurrecht en positief recht in de Grundlinien . . . . .	54
§ 2. Hegels natuurrechtsbegrip in de Grundlinien . . . . .	61

### SLOT

De achtergrond van Hegels rechtsleer . . . . .	91
§ 1. Hegels „Derde Weg” . . . . .	91
§ 2. Hegels opvatting van het zijn, „Das, was ist”, het object der Wijsbegeerte . . . . .	96
§ 3. De transcendentie bij Hegel . . . . .	99



## WIJZE VAN CITEREN

- Phän.**           = „Phänomenologie des Geistes“. Uitg. G. Lasson, Band II, Dritte Auflage, Leipzig, 1928.
- Behandlungsarten** = „Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts“. Uitg. G. Lasson, Band VII, Leipzig, 1913.
- Enz.**           = „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“. Uitg. G. Bolland, Leiden, 1906.
- Gr.**            = „Grundlinien der Philosophie des Rechts“. Uitg. G. Bolland, Leiden, 1902.
- L.**             = „Wissenschaft der Logik“. Uitg. G. Lasson, Bd IV, Leipz. 1923.

## INLEIDING

### De begrippen „Objektiver Geist” en „Wilsleer” bij Hegel

Een „inleiding” in een Hegel-studie is zowel noodzakelijk als bezwaarlijk. Noodzakelijk, daar zijn leer zo ver van het gewone denken afstaat, dat hij ter uitdrukking hiervan een eigen taal heeft geschapen. Bezwaarlijk, daar uitleg van zijn taal, zowel van de woorden, die hij heeft gevormd, als van die, welke hij heeft „omgemunt” en waaraan hij een geheel eigen betekenis heeft gegeven, niets anders kan zijn dan een grondige kennismaking met zijn gehele systeem. De meeste begrippen zullen wij gaandeweg ontmoeten en behandelen bij de analyse van zijn leer.

Enige echter zullen wij reeds in deze inleiding moeten beschouwen, en wel die, welke voor zijn rechtsleer van zo fundamentele betekenis zijn, dat zonder deze geen benadering van de rechtsleer zelf mogelijk is. Het zijn de begrippen „Objektiver Geist” en „Wilsleer” bij Hegel, hun omvang en inhoud, en de plaats, die zij in het geheel van Hegels leer innemen.

Wij beginnen dan met het begrip „Objektiver Geist”, om daarna over te gaan tot het begrip „wil” en „wilsleer” bij Hegel.

Het is moeilijk, te beginnen met een behandeling van de „Objektiver Geist” zonder eerst enige dingen te zeggen over hetgeen als „Subjektiver Geist” door Hegel is aangeduid. En ook deze behandeling — vooral een korte en slechts inleidende — van hetgeen als „Subjektiver Geist” is omschreven in de Enzyklopädie, is weer een bron van moeilijkheden: Veel stof is er behandeld, waarvan de onderlinge waarde sterk verschilt en de onderlinge samenhang niet altijd even duidelijk is.

Na de natuurphilosophie („Die Natur ist die Idee in ihrem Anderssein”) vinden we het proces, waarin de geest tot volledige kennis van zichzelf zal komen, als volgt uitgewerkt, dat hij eerst „in der Form der Beziehung auf sich selbst ist” (§ 385 Enz.) „dass das, was sein Begriff ist, für ihn wird, und ihm sein Sein dies ist, bei sich, d.i. frei zu sein-Subjektiver Geist”.

Het is dus de phase, waarin de geest komt tot bewustzijn van zichzelf, d.i. van zijn vrijheid.

Deze ontwikkeling van de subjectieve geest zal ook weer in drie stadia plaats hebben.

„Der Subjective Geist ist :

- A. an sich oder unmittelbar ; so ist er Seele, oder Naturgeist ; der Gegenstand der Anthropologie ;
- B. für sich oder vermittelt, noch als identische Reflexion in sich und in Anderes, der Geist im Verhältnis oder Besonderung, Bewusstsein ; der Gegenstand der Phänomenologie des Geistes ;
- C. der sich in sich bestimmende Geist, als Subjekt für sich ; der Gegenstand der Psychologie" (§ 387 Enz.).

In de eerste phase vinden we de geest nog als „Der Schlaf des Geistes" (§ 389 Enz.) beschreven, in afhankelijkheid van de natuur, en zonder bewustzijn.

In de tweede phase, die van het bewustzijn, vinden we aan het einde de Vernunft : „die an und für sich seiende Wahrheit, welche die Vernunft ist, ist die einfache Identität der Subjektivität des Begriffs, und seiner Objektivität und Allgemeinheit" (§ 438 Enz.). Hier is het begrip gewonnen van „das reine Ich, der über das Objekt übergreifende, und es in sich befassende reine Form" (l.c.).

Tenslotte vinden wij dan als derde phase van de ontwikkeling van de subjectieve geest „der sich in sich bestimmender Geist". Hier vinden we de „theoretische geest", het systematisch-tot-kennis-van-eigen-organisme-komen : Anschauung, Vorstellung, Erinnerung, Einbildungskraft, Gedächtnis, das Denken. Na zich in het denken (§ 468 Enz.) in zoverre tot voltooiing te hebben gebracht, zien we de geest als „praktischer Geist", als „Wille" : „Die Intelligenz, sich wissend als das Bestimmende des Inhalts, der ebenso der Ihrige, als er als seiend bestimmt ist, ist Wille (§ 468 Enz.). „Der Geist als Wille weiss sich als sich in sich beschliessend, und sich aus sich erfüllend" lezen we in § 469, en over „die Triebe und die Willkür" ontwikkelt de wil zich tot een werkelijke vrijheid.

En hier — in de vrije wil, de „freier Wille, der für sich als freier Wille ist" (§ 481), die in § 482 „Der Begriff des Absoluten Geistes" wordt genoemd, — zijn we aan het einde van de leer van de „Subjectiver Geist".

Over het algemeen heeft dit deel van Hegels leer niet die waardering ontmoet, die zijn logica en geestesleer overigens ten deel viel. Het is veel minder blijvend, vermoedelijk omdat een bonte hoeveelheid van stof in een wat al te onnatuurlijk schema is gedrongen.

„Es ist kein Zufall" schrijft Nicolai Hartmann „dass seine Naturphilosophie, Anthropologie und Psychologie schon bei den Zeitgenossen wenig Wirkung erzielten, während seine Rechts-Geschichts- und Religions-

philosophie noch die Nachwelt in Atem halten konnten" (II—282).

„..... Seine Anthropologie und Psychologie sind nicht von gleicher Intuitionskraft" merkt hij verder op, „und wenn in der Anordnung der Enzyklopädie die Phänomenologie des Geistes zwischen die beiden letzteren eingeschoben ist, so wirkt das thematisch nicht richtig, denn Ihr Gegenstand reicht weit über das Gebiet des „subjektiven Geistes" hinaus" (blz. 283 o.c.).

Na dan in enige zinnen, hoofdzakelijk in Hegels eigen woorden, de ontwikkeling van de subjectieve geest te hebben gezien, hoe komen we dan tenslotte tot de objectieve geest?

Het is de wet van de dialectiek, dat een bereikte voltooidheid het begin is van een nieuwe phase van ontwikkeling; hier is de noodzakelijkheid van dit nieuwe begin onmiddellijk duidelijk: „Der Geist, der sich als frei weisz, und sich als diesen seinen Gegenstand will... ist zunächst... *an sich* die Idee, darum nur der *Begriff des Absoluten Geistes*" (§ 482 Enz.). „Die Idee erscheint so nun im Willen, der ein endlicher, aber die Thätigkeit ist, sie zu entwickeln, und ihren sich entfaltenden Inhalt als Dasein, welches als Dasein der Idee Wirklichkeit ist, zu setzen, Objektiver Geist" (§ 482 Enz.). We hebben dus nog slechts de vrijheid van de wil in aanleg: want de wil staat in relatie tot een objectiviteit, waaraan hij zijn grens heeft, en waarin hij zich dient te verwerkelijken, om werkelijk vrij te heten.

Dit drukt Hegel in de Grundlinien aldus uit: „Die absolute Bestimmung oder, wenn man will, der absolute Trieb des freien Geistes, dass ihm seine Freiheit Gegenstand sei — objektiv sowohl in dem Sinne, dass sie als das vernünftige System seiner selbst, als in dem Sinne, dass dies unmittelbare Wirklichkeit sei — um *für sich*, als Idee, zu sein, was der Wille *an sich* ist..." (§ 27 Gr.). Of ook in deze woorden, want het heeft nut, Hegels eigen woorden voortdurend onder ogen te hebben, en zijn diverse zegswijzen te vergelijken, om met zijn begrippen en termen vertrouwd te raken: „Die Thätigkeit des Willens, den Widerspruch der Subjektivität und Objektivität aufzuheben, und seine Zwecke aus jener Bestimmung in diese übersetzen, und in der Objektivität zugleich bei sich zu bleiben.... ist die wesentliche Entwicklung des substantialen Inhalts der Idee....".

Op een juist verstaan van het waarom van deze overgang dient alle nadruk te worden gelegd: anders is het niet mogelijk, tot een helder begrip te komen van de ontwikkeling van subjectieve naar objectieve geest, en blijft de uiteindelijke rust in de Absolute Geest een raadsel. IJin heeft in zijn werk de noodzakelijkheid van een dergelijke overgang —

zoals die van de Logica naar de Natuur, en van de subjectieve naar de objectieve geest — als volgt aangegeven: „Der Sinn der Welt besteht überhaupt darin, dasz die göttliche Substanz einen unfreien Zustand ein-geht, um sich in Ringen und Leiden spekulativ zu befreien" (blz. 287).

Nu we dus de overgang hebben gezien, wat is nu het begrip „Objektiver Geist" voor ons en voor Hegel, en hoe is dit uitgewerkt?

Hegels begrip „Objektiver Geist" is een der meest blijvende uit zijn gehele oeuvre gebleken. Volkomen juist is over deze „ontdekking" van Hegel door Nicolai Hartmann gezegd: „An sich dagegen ist der Objektive Geist durchaus kein dialektischer Begriff, und kann sehr wohl auch in anderer Form entwickelt werden . . . Der Begriff des objektiven Geistes ist keine Systemkonsequenz, kein Produkt des dialektischen Gedankenzuges; ja er ist überhaupt kein spekulativer Lehrbegriff, sondern ein schlicht deskriptiver Begriff" (II—298).

Wat is dan deze objectieve geest in Hegels conceptie?

Hegel ziet het zo: Wij allen leven en groeien op in een bepaalde tijd-geest, een „geestelijke sfeer", een „intellectueel milieu", een bont geheel van bepaalde opvattingen, stromingen, vooroordelen, die in een bepaalde tijd leven, en waarvan het niemand gelukt, zich geheel „vrij te maken".

Bepaalde gedachten, gewoonten, deugden, leerstellingen zijn eigen aan een bepaalde tijd; deze cultuurgoederen leiden een boven-persoonlijk leven, met een eigen, van die der individuen onderscheiden wetmatigheid. Juist dit geheel van algemeen aanvaarde oordelen, rechtsopvattingen, gedachten over staat en gemeenschap, van religieuze overtuiging, van smaak en zin voor harmonie, van wetenschappelijke vorming en voorlichting, dat min of meer het geestelijk bezit is geworden van alle in een bepaalde generatie levenden, dit gemeengoed geworden cultuurbezit, is „objektiver Geist". Het geheel der instellingen, gebruiken, gewoonten, kunstwerken, tradities, waarin de geest van een volk, een periode, een generatie, is uitgedrukt.

Waarom deze term? Het woord Geist is hier op zijn plaats, want datgene, wat volgens Hegel het meest wezenlijke is van de geest, dat, wat Hegel het algemene noemt, is hier aanwezig. Vgl. N. Hartmann: „Hegel ist von Anbeginn der Philosoph des Geistes . . . Nicht das Bewusstsein ist das Wesentliche am Geist, sondern das Allgemeine, der Begriff, die Idee, sofern sie in ihren objektiven Verwirklichungen der wahre Gehalt der realen Welt ist" (II—299).

„Objektiv" heet de geest in deze phase, omdat hij in deze phase niet tevens bewustzijn is. Hij heeft zijn bewustzijn, hij wordt gedacht en gekend in de individuen, in de massa der afzonderlijke dragers (vgl. Hart-

mann II—301). De geest is hier nog niet für sich geworden, d.w.z. object van eigen kennen na een bepaalde voltooiing, is ook niet meer geheel „an sich” d.w.z. aan het begin van de ontwikkeling naar de objectiviteit staande, maar in de tussenfase van gespletenheid.

Het bewustzijn, de kennis van zichzelf, heeft de geest als zodanig niet, deze hebben slechts de individuën; zij zijn min of meer, en tot op zekere hoogte, van deze geestelijke inhoud, deze tijdskenmerken, of dat blijvende cultuurbezit de dragers („der objektive Geist hat sein Bewusstsein nicht in sich sondern in uns, den subjektiven Geistern”, Hartmann l.c.).

Algemeenheid en bewustzijn, de twee eigenschappen van de geest in zijn volmaakte stadium, vallen hier uit elkander. Wanneer Hegel dan ook spreekt van rechtsbewustzijn, Geschichtsbewusstsein, moeten we ook deze termen uitleggen in de boven aangeduide, en ons meer vertrouwde zin. Vgl. Hartmann: „Aber immer ist dieses Bewusstsein das der Individuen, und deshalb keineswegs adäquat” (blz. 303).

Af en toe echter komen er passages voor in Hegels werk, die wel bedenkelijk van de hierboven aangegeven beschouwingwijze over de „Objektiver Geist” afwijken. Hoe b.v. de zin te verstaan van § 290 Zusatz van de Grundlinien: „Zum vollendeten Staat gehört wesentlich das Bewusstsein, das Denken; der Staat weiss daher, was er will, und weiss es als ein Gedachtes”. Een wel krasse uitspraak, die inbreuk schijnt te maken op het gehele systeem (zie volgende hoofdstuk).

En wanneer nu de tegenstelling onbewuste algemeenheid en bewuste individualiteit zal opgeheven zijn, dus wanneer datgene, wat an sich was, ook für sich geworden zal zijn, — volgens Hegel de weg der volmaaktheid en de zin van alles wat bestaat en gebeurt — dus wanneer de geest zichzelf in zijn algemeenheid en verwerkelijking zal kennen, dan zijn we het stadium van de objectieve geest voorbij, en is dat van de absolute aangebroken. Nu ligt hier, in dit begrip en in de uitwerking, iets, dat in het begin onverklaarbaar en onbevredigend is: er is een zekere spanning tussen de omvang en de inhoud van het begrip „objectieve geest” en de uitwerking in de Enzyklopädie. De objectieve geest omvat noodzakelijk het gehele cultuurterrein, en alles, wat het algemeen aanvaarde bezit van een generatie, een tijdperk, een beschaving, de mensheid is geworden. Zo omvat b.v. het „geestelijk bezit van Europa” in Hegels opvatting een geheel van religieuze en wijsgerige opvattingen — hoe en in welke vorm en graad van helderheid dan ook — naast die over kunst en techniek, en naast die over gemeenschap, eigendom, recht en moraal.

Het is zo vreemd, dat Hegel de uitwerking van dit begrip in de Enzyklopädie zo veel enger houdt, n.l.

- I. Recht : Das Eigentum
  - Der Vertrag
  - Das Unrecht und das Verbrechen
- II. Moraltät : Der Vorsatz
  - Die Absicht und das Wohl
  - Das Gute und das Böse
- III. Sittlichkeit : Die Familie
  - Die burgerliche Gesellschaft
  - Der Staat

Hoe kan dit nu een adaequate verdeling zijn ?

Immers ook op andere terreinen dan die van gemeenschap, staat en recht, is te spreken van objectieve geest. Ook op artistiek, op wetenschappelijk, op wijsgerig, op religieus terrein, is van objectieve geest te spreken. Waarom is deze uitwerking hier dan zo eng gehouden, en zijn zoveel cultuurterreinen als kunst, wetenschap, wijsbegeerte en religie er buiten gelaten ? En in de staatsleer vinden we dan weer het verwaarloosde terug, waar de staat optreedt als beschermmer en bevorderaar van wetenschap en kunst (§ 202 Gr. Zusatz).

Vgl. Iljin : „Die erste menschliche Welt-Gestalt ist der Staat, welcher somit die Grundlage und der Mittelpunkt der anderen konkreten Seiten des Volkslebens ist, nämlich der Kunst, der Religion, und der Philosophie” (blz. 315).

Een zekere spanning in Hegels begrip van de objectieve geest lijkt hier wel aanwezig : niet alleen recht, gemeenschap enz., ook kunst, religie en wijsbegeerte kennen hun moeizame gang door de stof, in de phase, waar „algemeenheid en begrip uit elkander liggen”.

Vanwaar deze constructie ?

Het is een al te goedkoop verwijt, en een te gemakkelijke oplossing, te zeggen, dat hier het systeem en de systematiek Hegel parten hebben gespeeld, en dat hij door de gelijkstelling van objectieve geest = wilsleer tot deze constructie zou zijn gekomen, en tot deze eenzijdigheid van uitwerking gedwongen was.

Nicolai Hartmann (II 366—367) geeft op dit probleem een andere visie <sup>1)</sup> en deze verklaring van Nicolai Hartmann brengt m.i. dit vraagstuk voor een goed deel tot klaarheid.

---

<sup>1)</sup> ... gegenstandlich (objektiv) ist er — der Absolute Geist — in diesem Tun gleichfalls. Denn im Selbstanschauen stellt er selber sich dar, und ist Objekt seines Schauens. Ja, darüber hinaus, auch diese Selbstdarstellung ist eine Art Selbstverwirklichung. Denn sein Fursichsein gehort zu seiner Wirklichkeit. Darum auch sind Kunst, Religion, und

Toch is het voor een helder verstaan van Hegels leer nodig, deze bestaande spanning tussen het begrip objectieve geest (= het gehele cultuurterrein omvattend) en de uitwerking (= Hegels wils- en rechtsleer) steeds goed in het oog te houden.

Na dus het begrip objectieve geest te hebben gezien, en te hebben getracht, dit te benaderen, komen we nu tot de uitwerking, die Hegel hieraan in de Enzyklopädie en de Grundlinien heeft gegeven, en wel allereerst tot de vraag, hoe Hegel t. o. v. de wil en de leer van de wil heeft gestaan. Voor een begrip van zijn rechtsleer — zowel naar omvang als naar inhoud en zin — is dit noodzakelijk.

Het geheim van Hegel is nog altijd het geheim van Kant: de eenheid in de kennisleer. J. Hutchison Stirling in zijn werk „The Secret of Hegel” heeft deze beschouwingswijze van Hegel wel zeer sterk naar voren gebracht, en soms in wel krasse termen. Zo b.v. zegt hij: „Still the secret of Kant is the secret of Hegel also: it is the notion, and only the notion, which realises, that is, which transmutes into meaning and perception the particulars of sense (1—145); hij spreekt van: „.....the pulse of thought, then, the pulse of the Universe... (blz. 154); ...this, truly, is the one object of Hegel: to find an ultimate expression in terms of exact thought for the entire universe both as a whole and in detail... (blz. 155). De wijsbegeerte van Hegel noemt hij „the crystal of the Universe”; „The Universe thought, or the thought of the Universe” (blz. 156).

En het verst gaat hij wel aan het einde van het tweede deel, waar hij schrijft: „Then all is reducible to thought, and logic is the name of the whole. If the word logic offends, let us say logos” (II—517).

Ik meen, dat hij hier zeer scherp een der grondgedachten — en wellicht dé grondgedachte — naar voren brengt, en dat hij deze zo naar voren brengt naar de positieve zijde „all is reducible to thought” en naar de negatieve zijde: dat er dus niets van andere natuur bestaat. Een voluntarisme moet men bij Hegel niet zoeken. Hegel heeft inderdaad dan

---

Philosophie selbst wiederum geschichtliche reale Mächte, und haben ihre Werdegang in der Zeit, ihre Verwirklichungsstadien in den Volksgeistern, wie alle andere Seiten des geistigen Seins auch. In seiner Geschichte erweist sich der absolute Geist als *gleichfalls objektiver* Geist. Aber er ist zugleich subjektiver Geist, d. h. der seiner Tendenz nach sich selbst als Ganzes, in seiner Idee, begreifende. Diese Richtung auf die Idee als solche ist es, die ihn über die Erdschwere des Realprozesses erhebt, und ihn in jedem Stadium das Ganze sein lässt. Indem der Objektive Geist sich so über seine Zwecken im Realen erhebt, wird er von diesem frei, und kann sich unbeschwert in das Reich der Idealität aufschwingen.

So ist er der freie, oder der „Absolute Geist”.



ook voor de wilsleer als zodanig weinig interesse gehad. De wil is niets anders, — kan in het Hegeliaanse systeem noodzakelijk ook niets anders zijn, — („all is reducible to thought" een gedachte, die wij verder moeten vasthouden) als een zijnswijze van het denken: de gedachte, in zover zij zich naar buiten tracht te verwerkelijken. („Das Denken als sich übersetzend in's Dasein" § 4 Gr. Zusatz).

De leer van de wil is dus bij Hegel niets dan een tussenstadium: de phase van de objectieve geest. In deze leer vallen rechtsleer, wilsleer en leer van de objectieve geest samen. Het zijn drie begrippen met dezelfde omvang en met voor Hegel dezelfde inhoud. Voor een Hegeliaan zijn zij synoniem (zie volgende hoofdstuk).

Hoe vreemd het ook klinken mag in een leer, die een zo dynamisch karakter vertoont als de zijne, waar de begrippen „Evolution" en „Entwicklung" op wel iedere pagina van de Encyclopaedie zijn te vinden, Hegel heeft voor het eigenlijke wilsleven weinig belangstelling gehad. Wanneer we de leer van de objectieve geest vergelijken met het uitgesponnen gedachten-organisme van het System der Logik is er een verschil: vertakt en uitgesponnen vinden we daar het organisme der Kategorieën weergegeven: heel de ingewikkelde geleding, de uitgewerkte structuur van het begrip, het levende geheel der Kategorieën van denken en zijn, (qualiteit, quantiteit, maat, wederkerigheid, oorzakelijkheid, eenheid, veelheid enz.) vinden we in de leer van de objectieve geest niet terug.

Toch was een dergelijke vèrgaande uitwerking, het aangeven van het organisme van het wilsleven, wel te verwachten. De wet van de dialectiek geldt immers op het gehele terrein van het zijn, het is de wet van het zijn zelf. Hegel was een metaphysicus, een logicus, geen ethicus („all is reducible to thought"). Zijn belangstelling gaat uit naar de problemen van het kennen en zijn, niet naar die van het goede, niet naar die van de wil.

Het begrip „Tugend" vinden we bij hem slechts schaars, en wat geringschattend aangeduid. Een deugdenleer, een deugdensystematiek, een rijk organisme van wilsvormen, adaequaat aan dat van de Logik, is niet te vinden. Zij heeft zelfs — in deze zin — een wel bescheiden plaats. „Freilich schrankt Hegel den Terminus Tugend ein. Sie hat nur in auszerordentlichen Verhältnissen und Kollisionen ihre Stelle" (Hartmann II—338). Alleen de „Politische Tugend" — wat een geheel ander begrip is — heeft een hoger koers.

Hegel heeft de wil alleen behandeld in zijn algemeenheid in de diverse phasen van de als noodzakelijk gestelde ontwikkeling van Recht over Moralität naar Sittlichkeit. Nergens vinden wij de rijke uitwerking, die

wij van de logica waren gewend. De uitingen van de wil, de vreugde, de liefde, het verlangen, het systeem der mogelijkheden van adeling van de wil, de trouw, de offerzin, de barmhartigheid, de zelfbeheersing, zijn nergens beschreven, of met een zeer korte aanduiding. Men kan zich hier niet uit redden, met te zeggen, dat dit zo noodzakelijk uit zijn systeem moest voortvloeien. Gedeeltelijk is dit waar, zoals we hieronder zullen zien, maar niet geheel. Want de weergave van de Sittlichkeit, als begrip in zich, en van de Sittlichkeit der onderscheiden volkeren, had voor een uitwerking van een leer van de uitingen en adelvormen van de wil grote mogelijkheden geboden.

Waardoor is nu echter het onderscheid geponeerd tussen de diverse volkeren, en tussen de perioden der wereldgeschiedenis?

Men vergelijke de paragraphen 353 tot het slot van de Grundlinien.

Een korte samenvatting ontleen ik weer aan Nicolai Hartmann: „Die Volksgeister unterscheiden sich wieder nach der Vorstellung, die sie von sich selbst haben . . .” „Sie sind der Begriff, den der Geist von sich hat”. „In seinen Institutionen macht sich der Geist zu dem, was er von sich weisz. Und so realisiert er in seiner Geschichte, was er von sich begreift”. Het kennen, de graad en wijze van kennis onderscheidt de volkeren van elkander, en maakt het verschil tussen de perioden der wereldgeschiedenis. Als voorbeeld volgt de ontwikkeling van „das orientalische Reich, das griechische Reich, das römische Reich”, en „das germanische Reich”.

Nog in een ander belangrijk deel van zijn leer is ditzelfde op te merken, deze gelegenheid tot opbouw van een wilsleer, die door een typerende onverschilligheid werd verwaarloosd: de staatsleer en het begrip vrijheid in het algemeen.

Wat is het begrip „Vrijheid” bij Hegels wilsleer anders, dan het zichzelf in de werkelijkheid uit te drukken? En wat is dit „zichzelf uit te drukken” anders dan een ethische inhoud te verwerkelijken? Is er een andere interpretatie mogelijk, als we het goede als „das Wesen des Willens” (§ 132 Gr.) vinden aangeduid, en de Sittlichkeit als „die konkrete Identität des Guten und des subjektiven Willens” (§ 141 Gr.)?

Het leven in Hegels staat vergt ook wel het een en ander aan trouw, offerzin, en bereidwilligheid van de staatsgenoten, zo zelfs dat Iljin hiervan een moeilijkheid maakt tegen het systeem van Hegel: „die menschliche Gesellschaft als sittlicher Organismus kann nur durch sittlich-reife Menschen, die das empirische Element des sinnlichen Auszereinander im irdischen Leben vollständig überwunden haben, verwirklicht werden. Der Mensch steht hier vor seinem Grenze, und diese

Grenze ist zugleich auch die Grenze Gottes in seinem irdischen Gang" (blz. 307).

Toch is een uitwerking hiervan bij Hegel, een uitgewerkte leer van burgerdeugd in deze staat, vrijwel niet te vinden. Zijn leer had in zich meer mogelijkheden besloten tot uitwerking van een liefde-begrip, een liefde, die culmineert in het offer, althans meer, dan wij vinden uitgewerkt. Zie hierover, behalve het volgende citaat van Stirling, ook Iljin (343—349): „es musz allerdings hervorgehoben werden, dasz in der weiteren Entwicklung der Hegelschen Philosophie das Prinzip der Liebe seine religiöse und universale Bedeutung nicht bei-behalten hat" (blz. 349).

Hetzelfde merkt Stirling op naar aanleiding van de verhouding van ieder individu persoonlijk tot God in Hegels leer: „Thus, then, God is no longer an outer, an other, but within us, and us. Hegel must have had largely in view this historic alteration of the historical stand-point. Had Hegel been an honest man and a more generous heart, what fine things we might have had from him!" (I—111).

Hegel heeft de wilsleer hoogst onvolkomen behandeld, omdat hij deze niet geschreven heeft met zijn hart. Alleen daar, waar de Sittlichkeit en het Staatsbegrip optreden, vinden we de gloed van vroeger weer terug, maar om andere redenen.

Is de phase van de objectieve geest voorbij, dan vinden we weer het zwaartepunt verlegd naar het louter-intellectuele, althans naar de ken-sfeer. En in hoogste instantie is de hoogste Act die er is: Zich Kennen, en niet de Liefde tot Zichzelf, zelfs niet naast en in het kennen („all is reducible to thought").

De wil hebben wij louter gezien in de phase van de anti-these, de Geist in zijn anders-zijn, een moment, dat hij overwint, om in een hogere phase de oneindige en adaequate kennis van Zichzelf te vinden. Het gehele systeem van Hegel wijst naar kennen, naar kennen, niet naar willen, zelfs niet naar willen naast kennen. Het is niet zonder grond een „Pan-Logismus" genoemd.

Er is echter — behalve de algemene tendens van zijn systeem naar het kennen, en de geringe persoonlijke belangstelling voor het wilsleven — nog een andere reden, waarom Hegel niet tot een goede uitbouw van een wilsleer heeft kunnen komen, en deze ligt besloten in zijn systeem zelf. Hegel ziet het wilsleven slechts als uiting, als expressie, als verwerkelijking van een reeds als begrip aanwezig iets. Men zou met een beeld dit zo kunnen weergeven, dat Hegels wil optreedt als kunstenaar, die het door-schouwde of artistiek geziene en ervarene adaequaat in de werkelijkheid

buiten zich wil uitdrukken. Als deze „kunstenaar” en slechts als deze kunstenaar treedt de wil bij Hegel op.

De meest eigenlijke activiteit van de wil echter, het streven naar, het benaderen van, het gelijkvormig worden aan een reeds buiten zich bestaand Goed, kent Hegel niet. Hij kon deze ook niet kennen, gezien de plaatsing in zijn systeem. Hegels wil is expressie, is zelfverwerkelijking, is geen streving.

In sterke mate blijkt dit b.v. in zijn behandeling van de liefde; ik meen te mogen zeggen, dat het eigenlijke begrip liefde hem onbekend is. Zowel in de Enzyklopädie als in de Grundlinien behandelt Hegel de liefde uitsluitend in de leer van het huwelijk. Het is de Sittlichkeit in de meest onvolmaakte en nog intrinsiek aan de natuur — d.i. aan biologische factoren — gebonden phase. We vinden gesproken van „Die Einigkeit der Liebe und Gesinnung des Zutrauens; . . . der Geist ist, als Familie, empfindender Geist” (§ 517 Enz.). Boven „Empfindung” (vgl. § 173 Gr.) komt Hegels liefdebegrip niet uit.

Wat de overige wils-acten betreft, het verlangen, de vreugde, zij delen het lot van de liefde, en nog in veel erger mate. Het is niet te doen in Hegels systeem om het levensgeluk en het heil van allen. Een recht op geluk is daar de mens niet gegeven. Van een heilsleer staat zijn systeem wel heel ver af. Is het te veel gezegd, dat Hegel de wil in zijn eigen natuur, in zijn eigen leven, heeft miskend?

Nu wij de begrippen objectieve geest en wil bij Hegel enigszins hebben gezien, moeten wij nu ook niet zijn rechtsleer zien in het licht daarvan?

Het is niet mogelijk, door te dringen in de Hegeliaanse rechtsleer, zonder het voorafgaande grondig te hebben verwerkt, en met het gehele systeem terdege kennis te hebben gemaakt. Het is niet mogelijk, in de rechtsleer „alleen” d. w. z. zonder de rest van het systeem, in te dringen. Stirling heeft dit zo uitgedrukt van iedere bijzonderheid en ieder onderdeel van Hegels leer: „Thus it is, — which is so curiously characteristic of the Hegelian philosophy — that every attempt to understand or explain any the least considerable of its terms becomes a flight into the system itself” (I—209).

Het is niet mogelijk, Hegels rechtsphilosophie te kennen zonder Hegels filosofie. Daaruit is zij gegroeid, en alleen daaruit begrijpelijk. Wij moeten er dus aan denken, dat de gedachten omtrent het doel van de mens, het wezen van de mens, wezen en doel van de gemeenschap, het doel van het heelal, de onschendbaarheid en heiligheid van het recht, alle reeds zijn bepaald in en door het systeem zelf. Zijn rechtsleer is in dit kader dus geheel anders georiënteerd, en eigen uitdrukkingsvormen dek-

ken ook een geheel eigen lading. Zijn gehele rechtsleer is een consequente doordachte doorvoering van zijn systeem.

Men doet goed, alle eigen begrippen, alle „conventionele” noties omtrent recht en gemeenschap, eigendom en overeenkomst, opzij te zetten, zich bewust ervan los te maken, wanneer Hegel zijn rechtsleer in de Grundlinien voor ons ontvouwt. Anders groeit er alleen verwarring en woordenspel, en geen werkelijk begrip.

Een eerste consequentie uit zijn systeem ter nadere inleiding: wanneer het wilsleven expressie is, zelfverwerkelijking, dan ook de onderdelen ervan: het recht, de Moralität, de Sittlichkeit. Het recht in zijn brede zin is er dus niet voor het welzijn der individuen, niet voor het doel der individuen als zodanig: het is de uitingsphase van de geest, om „te worden wat hij is” (dit is te „verstandelijk”, te eenzijdig geredeneerd, en er schuilt dus een onwaarheid in: de individuen zijn mede de staat, en mede de Geest, en de uiting en zelfverwerkelijking van de geest is ook de hunne).

Dit — de verwerkelijking in de voorhanden objectiviteit van de zich vrij wetende wil — is dus de zin van recht, eigendom, overeenkomst, straf, Moralität, geweten, Sittlichkeit, Staat.

Hoe geschiedt nu deze verwerkelijking, en wat is de drijfkracht?

Hier en in alles vinden wij de „List der Vernunft” weer terug: het is de objectieve geest, die door de werkzaamheid en activiteit der vele subjectieve geesten wordt bevorderd: zonder dat zij het weten of zich bewust zijn, en terwijl zij werken voor hun eigen belangen, komt door hun werkzaamheid de objectieve geest tot ontplooiing en vervolmaking. Dat is de List der Vernunft, dat door het handelen der Individuen, het kopen, overeenkomsten sluiten, het overtreden en gestraft worden, heel het maatschappelijk verkeer, dat gebeurt om eigenbelang en om persoonlijke redenen, de objectieve geest tot zijn recht, tot zijn zelfverwerkelijking komt. De individuen zien we hier dus weer tegelijk als noodzakelijk substraat — want de objectieve geest bestaat slechts in de veelheid der subjectieve — en als willekeurig instrument van vooruitgang.

Voor een eudaimonisme — nogmaals — kan men bij Hegel niet terecht: de zin van de wereldgeschiedenis is, dat dat, wat an sich is, ook für sich wordt, dat de geest tot volkomen begrip van zichzelf komt. Het recht is hiervoor noodzakelijk: er zal recht — in Hegeliaanse zin — moeten zijn, wil de wereldgeschiedenis zin hebben. „Das Recht ist etwas Heiliges überhaupt . . . weil es das Dasein des . . . absoluten Begriffs ist!” (§ 30 Gr.). Dit is een der meest tekenende uitspraken, die Hegel van dit onderdeel van zijn leer heeft gegeven.

De geest moet „worden wat hij is”, komen tot klaar begrip van zich

zelf, en in zoverre hiervoor de individuen nodig en noodzakelijk zijn, zijn zij mede-gelukkig, kunnen zij mede-bestaan, en zich mede-vervolmaken. Ook in zijn laatste stadium van rijkdom denkt de geest zichzelf in de individuen. Steeds zijn zij het noodzakelijk substraat om te zijn, en het instrument om te handelen. Het is dus het recht van de absolute geest, dat de individuen tot hun volkomenheid komen. Dit is van een monistische rechtsleer wel de uiterste consequentie: de volmaaktheid en het welvaren der individuen is het recht, niet van hen zelf als zodanig, maar van de geest, die hen nodig heeft (§ 185 Gr. Zusatz).

Het zou echter fout zijn, „de geest” als zodanig tegenover „de individuen” te willen stellen: men zou dan terugvallen in de onvruchtbare tegenstelling tussen de algemeenheid en de enkelheid, zoals in de phase van de Moralität en in de phase van de Gesellschaft: een onvolkomen toestand, die door zijn onvolkomenheid verdwijnt. De geest is juist het werkelijk algemene, dat dus niet „abstract algemeen is” maar ook het bijzondere en individuele in zich bevat: in deze zin moet men verstaan, dat het recht is van de absolute geest, dat de individuen tot hun recht komen. En kan men, wanneer zo de verhouding geest-individuen gesteld is, dan toch weer tot een geluks-leer komen bij Hegel? Hierover later.

Dit waren dus de prolegomena, die wij als inleiding tot Hegels rechtsleer moesten zien: het begrip van Hegels „Subjektiver Geist”, het begrip „Objektiver Geist”, en de overwegende belangstelling voor logica en metaphysica, die hem ertoe heeft gebracht, de wilsleer zo te behandelen, als wij deze nu hebben gevonden. Tenslotte ook de innige verwevenheid van alle onderdelen van Hegels systeem, en de onmogelijkheid, een enkel gedeelte van Hegels leer te benaderen, zonder het gehele en wijde terrein van zijn systeem in het gezichtsveld te betrekken.

Ieder deel is bepaald door, afhankelijk van, en begrijpelijk in het geheel. In dit licht zullen wij trachten de uitwerking van zijn rechtsleer, met zijn talrijke geheel eigen begrippen, te benaderen.

Wij zullen dan achtereenvolgens zien de leer van:

het abstracte recht: Das Eigentum

Der Vertrag

Das Unrecht

de Moralität:

Der Vorsatz

Die Absicht

Das Gewissen

de Sittlichkeit:

Die Familie

Die bürgerliche Gesellschaft

Der Staat.

## EERSTE HOOFDSTUK

### Hegels Rechtsbegrip en zijn Uitwerking.

„Dies, dass ein Dasein überhaupt Dasein des freien Willens ist, ist das Recht. Es ist somit überhaupt die Freiheit als Idee“. In deze regels, deze drie enkele regels van § 29 Grundlinien, geeft Hegel zijn gehele rechtsidee weer. Deze drie begrippen, is zijn gehele rechtsleer doorzien.

Zijn rechtsbegrip is hiermede zo ruim geworden, heeft zo'n omvang aangenomen, als geen enkele denker over recht en wil ooit heeft aangedurfd. Zijn rechtsbegrip doorbreekt zelfs de sociale band, de gemeenschap tussen personen: vóór de personengemeenschap (dit niet tijdelijk op te vatten) is er recht, zoals we later in de behandeling van de eigendomsleer zullen zien. Maar uit het geheel van het systeem zullen ook de delen begrepen moeten worden.

Wanneer Hegel zegt in § 30 Grundlinien, dat „das Recht ist etwas Heiliges überhaupt, allein weil es das Dasein des absoluten Begriffes, der selbstbewussten Freiheit ist“, is het het tweede deel van deze zin, dat het eerste verklaart. Het recht is inderdaad heilig voor Hegel, maar aan deze heiligheid moeten wij niet onze begrippen van onschendbaarheid en harmonie verbinden: in dit heilige kunnen zich collisies, botsingen, voordoen, en deze moeten zich zelfs voordoen. Dit heilige is niet onschendbaar, mag zelfs niet onschendbaar zijn omdat dit de ontwikkeling zou stuiten.

Men moet Hegels rechtsleer niet benaderen als een handboek voor de praktijk, of om een norm te hebben voor eigen leven. Dit is Hegels bedoeling ook niet geweest: „das, was ist, zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie“ zegt hij in zijn voorrede; het is niet de bedoeling van den filosoof, een handboek te schrijven voor de praktijk, wegwijzers te plaatsen, een richting te wijzen naar de toekomst: de wijsbegeerte treedt niet op als prophetes; men zie Hegels eigen inleiding in de Grundlinien met enige markante en bekend gebleven uitspraken als: „Die Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfasst“. Wanneer de wijsbegeerte optreedt, „ist eine Gestalt des Lebens alt geworden“.

Terugkerende na deze uitweiding tot Hegels rechtsbegrip, hoe moeten we deze uitspraak „dass ein Dasein überhaupt Dasein des freien Willens ist, ist das Recht” verstaan? We hebben hier kennelijk te maken met twee elementen. Hoe verhouden zich die onderling?

Een heldere explicatie is die van Kuno Fischer: „Wie der Begriff zum Dasein, und die Seele zum Leibe, so verhält sich die Freiheit zum Recht. Das Recht ist das Dasein der Freiheit” (VIII—690). De vergelijking van de verhouding tussen Freiheit en Recht met die welke bestaat tussen ziel en lichaam, is wel verhelderend: zoals bij het lichaam immers hebben we bij het recht uiterlijkheid, d. w. z. waarneembaarheid, en onderworpen zijn aan toevalligheden en natuurlijke beperking.

Zoals bij het lichaam vinden we ook bij het recht een organisme, een samenhangend geheel van verschillend geaarde delen; zoals bij het lichaam vinden we in het recht voortdurende verandering, veroudering, ziekte en crisis; zoals bij het lichaam vinden we in het recht, dat het de bestaanswijze is van iets geestelijks en immaterieels: het is „Existenzform des objektiven Geistes” (Hartmann, II—315). En dit „Existenzform des objektiven Geistes” te zijn, of in Hegels eigen woorden „Dasein der Freiheit” is de zin en de roeping van het recht. Het is de diepe, de enige wijsgerige zin van het recht.

Onmiddellijk, wanneer Hegel dit heeft vastgesteld, doet hij dan ook een aanval op Kant en zijn geestverwanten, die in het recht niets anders hebben kunnen zien dan een systeem van hekken: „Die Beschränkung meiner Freiheit oder Willkür, dass sie mit jedermanns Willkür nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen bestehen können”. Deels is deze definitie louter negatief, en voor zover zij positief is, loopt zij uit op „die bekannte formale Identität und die Satz des Widerspruchs” (§ 29). Alleen echter uit Hegels opvatting van het recht, als „het lichaam der vrijheid” kunnen wij Hegels uitwerking begrijpen. Anders zal deze uitwerking — die zo toch al moeilijkheden genoeg biedt — totaal een raadsel blijven, en een verzameling van willekeurig bijeengeraapte stof, geperst in een vreemd keurslijf, schijnen.

In deze opvatting van het recht als „lichaam”, als een organisme, dus als een geheel van verschillende delen, ligt ook de mogelijkheid tot verdere ontwikkeling: „jede Stufe der Entwicklung der Idee der Freiheit hat ihr eigentümliches Recht, weil sie das Dasein der Freiheit in einer ihrer eigenen Bestimmungen ist” (§ 30 Gr.). Hier volgen we dus weer de gewone methode van Hegel, die van de abstracte momenten van het begrip uitgaat, en uit hun eenzijdigheid en onderscheiding van zichzelf het begrip zich tot de alles-omvattende totaliteit laat ontvouwen. Zo krijgen we de



voor hem zo karakteristieke beschouwingwijze weer van de kringloop, waar we eerst alles zien in de zelf-onderscheiding van het nog abstrakte, in de zelf-ontvouwing naar het meer concrete, en dan tenslotte het concrete zien als het resultaat van deze zelfbeweging, van zijn momenten, en tevens als de grond, waaruit deze ontwikkeling is voortgekomen.

We zullen dan, om tot de „sittliche Totalität” te komen, de vrije wil zich zien realiseren naar buiten, naar binnen, en in een werkelijkheid, welke beide verenigt: „sein äusseres Dasein ist daher das abstrakte Recht, sein Inneres die Moralität, seine volle Wirklichkeit ist die Sittlichkeit” (K. Fischer, VIII—704).

Niet ten onrechte is Hegel begonnen met het abstrakte recht, want dit is nog het minst aan inhoud rijke rechtsinstituut, „weil auf der Seite der Einzelheit die Verinnerlichung zur Subjektivität fehlt, und der Einzelne schlechtweg wie jeder andere bloss als Rechtsperson gilt, und weil ebenso auf der Seite der Allgemeinheit nur eine Realisierung der vernünftigen Notwendigkeit, der äusserlich bindenden Ordnung, vorhanden ist” (Lasson, inleiding blz. 43).

De gang van de ontwikkeling zal nu zo moeten zijn, dat van dit abstrakte moment uit de individuele en de algemene wil naar elkander toegroeien, totdat zij in een systeem van volkomen vrijheid tot identiteit komen, en ieder individu zich als uiting, als representant, als belichaming van de algemene geest gedraagt, dus totdat het onderscheid is weggevallen, en een volkomen verzoening en ineengroeien, een staat van volmaakte harmonie, de vrijheid is bereikt (vgl. Lasson l.c.). Of deze gedachte inderdaad zo is uitgewerkt, en volgens de meest heldere en juiste wijze, dat zullen we nu hebben na te gaan.

Hegel zelf schematiseert deze ontwikkeling als volgt:

„Nach dem Stufengange der Entwicklung der Idee des an und für sich freien Willens ist der Wille:

- A. unmittelbar, sein Begriff daher abstrakt; die Persönlichkeit, und sein Dasein eine unmittelbare äusserliche Sache: die Sphäre des abstrakten oder formalen Rechts,
- B. der Wille aus dem äusseren Dasein in sich reflektiert, als subjektive Einzelheit, bestimmt gegen das Allgemeine: die Sphäre der Moralität....
- C. die Einheit und Wahrheit dieser beiden abstrakten Momente: die gedachte Idee des Guten realisiert in dem in sich reflektierten Willen, und in äusserlicher Welt,.... die Sittlichkeit” (§ 33 Gr.).

## § 1. Hegels opvatting van het abstracte Recht.

Van al de vele commentatoren en beschrijvers, die zich in honderd-entwintig jaar aan de studie van Hegel hebben gewijd, zal er wel geen zijn, die beweerd heeft, dat Hegel een hoge opvatting had van dit recht (vgl. Rosenzweig blz. 96: „Hegel's Verhältnis zum Recht war seit dem Frankfurter Umschwung im Ganzen ein feindliches gewesen; er sah in dem privatrechtlichen Ansicht den schärfsten Gegensatz zum Politischen"). Het recht is voor hem: „das nur Abstrakte, das Formale" en van de gloed, waarmede hij de Sittlichkeit beschrijft, is er hier slechts weinig te merken.

Zo zegt hij: „Das Höchste des Menschen ist Person zu sein, aber trotzdem ist die bloße Abstraktion „Person" schon im Ausdruck etwas Verachtliches". „Die Person ist also in Einem das Hohe und das ganz Niedrige" (§ 35 Zusatz). En in de Phänomenologie klinkt het, na de ondergang van „Der wahre Geist, die Sittlichkeit": „Das Allgemeine in die Atome der absolut vielen Individuen zersplittert, dieser gestorbene Geist, ist eine Gleichheit, worin alle als jede, als Personen gelten" (Phän. blz. 243). „Das Bewusstsein des Rechts erfährt darum in seinem wirklichen Gelten selbst vielmehr die Verlust seiner Realität und seine vollkommene Unwesentlichkeit, und ein Individuum als ein Person bezeichnen ist der Ausdruck der Verachtung" (Phän. blz. 245).

Waarom deze wat denigrerende behandeling?

Hegel heeft een grote eerbied voor het „Spekulativ-Konkrete" „Das Wahre ist das Konkrete". Hoe meer concreet, hoe rijker aan inhoud een begrip is, des te meer volkomen en waardevol (Iljin, Die Spek. Konkr. blz. 148—178). Het recht beschouwt Hegel dan ook om verschillende redenen als abstrakt.

1. Vooreerst tegenover het rijke begrip van de Sittlichkeit: iemand krijgt de qualificatie Person, ongeacht zijn plaats in familie, in maatschappij of in staat. Of nu iemand vader of zoon, broeder of zuster is, arbeider of werkgever, lid van een vakvereniging of ongeorganiseerd, ambtenaar, soldaat, koning of onderdaan, hij is „persoon". Heel het rijke veld van de Sittlichkeit, alle structuur van familie, maatschappij en staat, wordt over het hoofd gezien, en bewust verwaarloosd. De misdadiger is persoon, evenals de heilige, de volksheld evengoed als de deserteur.

2. Het recht is bovendien de phase, waarin alle als gelijk gelden. Op persoonlijke talenten, genialiteit, belangstellingsrichting, wordt niet gelet.

3. Het recht is tenslotte de phase, waar het Begriff, dat zich hier toont in het persoonsbegrip, zijn Dasein in iets anders heeft: in een uiterlijke zaak, in de eigendom. Van de volmaakte Idee, waarin Dasein en Begriff één zijn, staat het recht nog ver af.

Is het wonder, dat Hegel, met zijn voorliefde voor inhoudrijke begrippen, voor een dergelijke arme, abstracte „schrale” qualificatie weinig eerbied kan hebben? Vandaar de uitingen als „das Allgemeine (= de zinrijke, rijkgelede en gestructureerde totaliteit) in die Atome der absolut Vielen zersplittert, dieser gestorbene Geist”. Maar naast dit „ganz Niedrige” is de persoon toch tegelijk „das Hohe” (§ 35) als het begin van de verwerkelijking van de vrijheid. Deze tweeslachtigheid is het, die Hegel uitdrukt in de woorden: „Im Anfange ist der Begriff aber abstrakt, das heisst, alle Bestimmungen sind zwar in ihm enthalten, aber nur enthalten. Sie sind nur an-sich (d.w.z. in aanleg) und noch nicht zur Totalität in sichselbst entwickelt” (§ 34 Zusatz).

Met deze inleiding over Hegels waardering van het recht hebben we tegelijk de plaats aangegeven, die het in de constructie van het geheel heeft.

In de „Stufengänge der Entwicklung der Idee des an-und-für-sich freien Willens” staan we op de onderste trede, „in der Sphäre des abstrakten oder formalen Rechts”. Hier is „der Wille in seiner Unmittelbarkeit, sein Begriff daher abstrakt”. We hebben hier te doen met het begrip van de persoonlijkheid, en zijn bestaan in een onmiddellijk gegeven uiterlijk iets.

Vooreerst, wat is eigenlijk „onmittelbar”?

Voor het verstaan van deze term moeten we naar de logica terug: „Ein Verhältnis erscheint als unmittelbares, wenn die sich verhaltenden Parteien eine Einheit bilden, wenn sie für einander nicht etwas fremdes, ein gewisses unterschiedenes Anderssein ausmachen. Beim unmittelbaren Verhältnis gibt es eigentlich überhaupt kein Verhältnis, denn es sind keine zwei Seiten da, sondern nur ein Einziges, wenn auch vielleicht zusammengesetztes Gebilde” (Iljin blz. 24). Zo is ook bij het begin van de logica „das unbestimmte, einfache, unmittelbare Sein” waarmee we beginnen. „Das Bestimmungslose, wie wir es hier haben, ist das unmittelbare, nicht die vermittelte Bestimmungslosigkeit, sondern die Bestimmungslosigkeit vor aller Bestimmtheit (§ 86 Enz. Zusatz). Unmittelbarkeit is dus afwezigheid van contradictie, van tegenspraak.

Dit kan op twee wijzen: Of de contradictie, de onderscheiding, (dit is bij Hegel hetzelfde, zie Iljin blz. 138: „... dass er die Begriffe „Unterschied”, „Gegensatz” („konträr”) und „Widerspruch” („kontradiktorisch”) oft promiscue gebraucht”) is nog niet opgetreden, nog slechts latent aanwezig, of we zijn deze phase van uiteengroeien weer te boven gekomen, en hebben een „vermittelte” Unmittelbarkeit gekregen, door het opheffen van de tegenstelling. Hier hebben we kennelijk een Unmittel-

baarheid van de eerste vorm, een eenheid vóór de tegenstelling. De phase van Widerspruch ligt nog voor ons, en de elementen zijn latent aanwezig.

Wat is nu, op de tweede plaats, Hegels persoonsbegrip?

„Die Persönlichkeit fängt erst da an, insofern das Subjekt nicht bloss ein Selbstbewusstsein überhaupt von sich hat als konkreten auf irgendeine Weise bestimmten sondern vielmehr ein Selbstbewusstsein von sich als vollkommenen abstrakten Ich, in welchem alle konkrete Beschränktheit und Gültigkeit negiert und ungültig ist“ (§ 35 Gr.).

Om persoon te zijn, is dus het gewone bewustzijn van zich zelf niet voldoende; er is een kennis nodig van zichzelf als volkomen abstrakt „ik“, een „formale, selbstbewusste, sonst inhaltlose, einfache Beziehung auf sich in seiner Einzelheit“ (§ 35 Gr.). Dus een kennen van zichzelf, een ik-ik, los van alle banden met medemensen, met de staat, werkring of familie, los van alle banden met het natuurlijke, een loutere „Beziehung auf sich“ te zijn, en „in de eindigheid zichzelf als het oneindige, algemene en vrije te weten“ (§ 35 Gr.).

Maar we moeten steeds in het oog houden, dat uit deze opvatting van de persoonlijkheid — het kennen van zichzelf als een oneindig, algemeen en vrij wezen, — ongeacht alle banden met anderen en het natuurlijke, enkele vèrgaande conclusies volgen.

1. Door deze opvatting van de persoonlijkheid „reine Beziehung auf sich“ wordt ook zijn atomistische constructie van de rechtswereld duidelijk. In de rechtswereld is er alleen de zee van atomen, de woestijn van zandkorrels, zonder structuur, zonder nuance, zonder kleur, met alleen de wrekende overheid bij overtreding boven zich. De Phänomenologie spreekt deze visie wel het duidelijkste uit terwijl de Grundlinien juist de motivering geven: „Vielmehr sind sie als Personen für sich und schliessen die Kontinuität mit anderen aus der absoluten Sprödigkeit ihrer Punctualität aus. Sie sind also in einem nur negativem Verhältnisse“ (Phän. blz. 346). (Rozenzweig, Hegel und der Staat, blz. 106).

2. We komen zo tot de grondregel in deze sfeer: in het abstracte recht hebben de personen slechts negatieve verhoudingen tot elkander. Eerbiediging, onthouding, afblijven, dat is het rechtswoord.

(Interessant is in dit verband de opmerking van Rozenzweig, blz. 103: „Das Recht . . . ist für Hegel das Privatrecht Roms“.)

3. De persoonlijkheid is — volgens § 36 — de basis van de rechtsbevoegdheid. De persoonlijkheid sluit de rechtsbevoegdheid in, en „macht den Begriff und die selbst abstrakte Grundlage des abstrakten und daher formalen Rechtes aus“. Iedere persoon — in de zin van § 35 — heeft dus rechtsbevoegdheid.

Deze interpretatie — ieder mens is dus persoon — is ook die van Rosenzweig: „Wenn er so den Begriff der Gleichheit von allem, was Menschenantlitz trägt, im Sinne des neueren Naturrechts gegen den Antiken der selbstverständlichen Naturverscheidenheit der Menschen auspielt, so trennte er sich doch... Es war das, genau besehen, eine *ungeheure Verschärfung des naturrechtlichen Gedankens*“ (Rosenzweig blz. 106). Het persoon-zijn is dus de grondslag, het fundament voor het abstracte, formale recht. Wie persoon is, heeft rechten, en moet in zijn sfeer van vrijheid worden ontzien.

Uit deze ontische bepaaldheid „persoon-zijn” vloeien dus onmiddellijk normen voort! „Das Rechtsgebot ist daher: sei eine Person, und respektiere die Anderen als Personen”. Hier treedt een Sollen op, en wel door een zijnde, een reëel gegeven bepaaldheid, als grondslag, m.a.w. hier wordt het Sollen uit het zijn afgeleid.

Er is echter in dit zinnetje veel onduidelijks, en we missen dan ook hard een Zusatz!

Wat is b.v. de betekenis van „Sei eine Person”? Betekent het „Weest u bewust van u zelf als oneindig, algemeen en vrij wezen”, in de zin van § 35? Maar dan is dit gebod een voor-rechtelijk, want de persoonlijkheid maakt pas de grondslag uit van het formele recht. Immers eerst aan personen kunnen juridische gebods- en verbodsbepalingen worden gericht.

Is dit gebod dan van morele aard? Neen, want aan deze phase, de gang naar de innerlijkheid van het subject, de ontwikkeling van zijn zelfbepaling, zijn we nog niet toe.

Kan aan de andere kant „sei eine Person” een metaphoor zijn voor „handhaaf uw recht, en zorg, dat u door anderen wordt gerespecteerd”? Als we in de Zusatz van de volgende paragraaf lezen, dat het juist aan ruwe en onbeschaafde mensen eigen is, star te staan op eigen recht, lijkt me dat niet de juiste interpretatie. Het „respektiere die Anderen als Personen” het tweede deel van dit mysterieuze rechtsgebod, is gesteld onafhankelijk van een positieve wetgeving. Uit het feit, dat iemand persoon is, volgt, dat hij subjectieve rechten heeft.

Wat is nu de zin, wat de draagwijdte van dit fundamenteel voor de gehele juridische orde bedoelde verbod?

Misschien kunnen wij dit het beste interpreteren als volgt: Aangenomen, dat er personen bestaan, volgt, dat zij tegenover elkander, onafhankelijk van iedere positieve wetgeving, rechten hebben, n.l. om als persoon te worden geëerbiedigd. Ieder moet den ander laten, wat den persoon als zodanig toekomt.

Dus een natuurrecht in de werkelijke zin van het woord? Ja, maar zijn kracht tegenover staat en wereld is anders als wij zouden denken (vgl. tweede hoofdstuk). Lasson heeft in zijn inleiding deze „natuurrechtelijke besmetting” van Hegels leer toegegeven: zo is volgens hem ook alleen te verklaren, dat deze phase geen onderdeel van de staatsleer vormt. Behalve Lasson (Inl. Gr. 49) en Rosenzweig, is ook aan J. Kohler dit natuurrechtelijk element in Hegels leer opgevallen: „weniger zutreffend sind seine Ausführungen über das abstrakte Recht, welche zwar eine Reihe von Ansätzen zur gesunden Weiterentwicklung enthalten, aber in der Hauptsache noch auf dem veralteten naturrechtlichen Standpunkt stehen” (blz. 110).

Wij hebben nog steeds de wil beschouwd, in de zijnsvorm van „Beziehung auf sich” als zuivere verstandsreflectie, het vasthouden van de gedachte aan de eigen identiteit. Het komt zo’n persoon toe, rechten te hebben, d. w. z. onaangetast te blijven. Uit het feit, dat alle personen tot elkander alleen een negatieve verhouding hebben, en ieder in zijn persoonlijke sfeer vrij is, volgt, dat er alleen rechtsverboden zijn. Alle rechtsverboden gaan terug op deze grondregel, de persoonlijkheid onaangetast te laten.

Ook deze constructie is alleen in het licht van dit natuurrecht te begripen; dat er positieve rechtsgeboden bestaan, is *lucē clarius*. Alle natuurrechten, d. w. z. alle rechten, die aan de mens toekomen als zodanig, hebben tegenover anderen een negatief karakter: recht op leven, op vrijheid, op gebruik van goederen, enz. Niets verplicht hier den ander tot een positieve daad: onthouden, eerbiedigen, dat is de plicht van de ander. Zo verplicht het recht op de waarheid den ander geen leugens te vertellen; de positieve verstandelijke opvoeding te geven behoort echter tot de moraal (zie volgende paragraaf).

In dit persoonsbegrip, zoals het zich in § 34—35 ontwikkeld heeft, is een *Widerspruch* aan de dag getreden: „Als diese Person weiss Ich mich frei in mir selbst und kann von Allem abstrahieren, das nichts vor mir als die reine Persönlichkeit steht”. „Und doch bin Ich als dieser ein ganz Bestimmtes”. In § 39 ontwikkelt deze *Widerspruch* zich nog verder: De persoon verhoudt zich tot de omgevende natuur, en wordt door deze relatie tegelijk iets (louter) subjectiefs, „aber dieser als in sich unendlich und allgemein ist die Beschränkung, nur subjektiv zu sein, widersprechend und nichtig”. „Sie ist das Thätige, sie aufzuheben, und sich Realität zu geben, oder, was dasselbe ist, jenes Dasein als das Ihrige zu setzen” (§ 39).

We hebben dus de *Widerspruch* tussen de wil in de vorm van de

persoonlijkheid, die zich vrij weet, en de beperking, opgedrongen door het contact met de omgevende natuur. De wil, hier het oneindige, algemene en vrije, blijkt door het gegeven object eindig, beperkt en onvrij te zijn. Zij moet dus, om haar wezen te handhaven, deze realiteit veroveren, dit object tot het hare, tot haar dominium maken, om zo werkelijk het oneindige, het algemene en het vrije te zijn.

Ook hier blijkt de *Widerspruch* weer vruchtbaar. Zij is het beginsel van alle beweging, de onrust in het grote uurwerk. De wil gaat nu dus van het zich-op-zich-zelf-betrekken over tot het beheersen van de gevonden werkelijkheid, om haar eigen natuur te redden en waar te maken. Het verloop van deze verovering van de buitenwereld gaat als volgt :

1. de eigendom : hier heeft een „Person” zijn „Dasein” in iets uiterlijks, zonder dat er een verhouding tot andere personen aanwezig is ;

2. de overeenkomst : als eigenaren komen de personen met elkander in contact ; toch blijft hier de verhouding tot elkander negatief : het is ieder er om te doen, zijn eigendom naar de algemene zijde, naar de waarde, te handhaven. Het is ieder dus te doen om de prestatie van den ander ;

3. het onrecht : de wil in zichzelf onderscheiden ; er is naar aanleiding van het onderling contact onderscheid en tegenstelling ontstaan tussen de bijzondere en de algemene wil.

Deze systematiek wekt verbazing. Lasson zelf zegt in zijn Inleiding : „Schon früh hat man auch darauf hingewiesen, das die Einteilung der Lehre vom abstrakten Recht in die drei Kapitel: Eigentum, Vertrag, Unrecht, und Verbrechen, dem Begriffe der Sache wenig entspricht. Das zusammenfassende Moment für Eigentum und Vertrag, lässt sich unmöglich in dem Unrecht finden” (Inl. blz. 46).

We kunnen deze systematiek dan ook alleen begrijpen als een phase in de ontwikkeling van de wil tot vrijheid. De wil immers, die zich zijn eerste reële verwerkelijking heeft gegeven in de natuurlijke dingen, heeft door de straf en de verdieping door het aangedane leed de andere mogelijkheid, het-ook-anders-kunnen — de ontkenning van het reeds gerealiseerde — overwonnen, is zich daardoor van zich zelf bewust geworden. Door het zich keren van de bijzondere wil tegen de algemene, en het overwinnen daarvan, is de algemene wil zichzelf tot object geworden. Nu maakt dan „die so für sich unendliche freie Subjektivität des Willens das Prinzip des moralischen Standpunktes aus”.

Deze systematiek is dus alleen onder dit licht te begrijpen : een overgang, meer niet. Een verdere ontwikkeling naar de inhoud tussen eigendom, verdrag en onrecht moet men hier niet zoeken. We beginnen dus met

het eerste deel, waarin de wil de gevonden natuur zoekt te beheersen, de eigendom, de verhouding van een persoon tot een zaak, vóór de verhouding tot andere personen gesteld is.

Lasson merkt hier weer op, dat het onjuist is, deze verhouding als recht te betitelen. Recht is immers een relatie tussen personen? „Die abstrakte Beziehung des Ich auf das ihm notwendige Material, auf seine unorganische Natur, gehört in der Lehre von der Wirtschaft und von den natürlichen Interessen" (blz. 45). De diepe, de wijsgerige betekenis van de eigendom bij Hegel is Lasson hier echter ontgaan: het gaat niet om nut, maar om uiting. Het kan niet genoeg worden herhaald, dat „dies, dass ein Dasein überhaupt Dasein des freien Willens ist" het recht is. Het recht is de vrijheid als Idee, de blijvende uiting van de subjectieve wil.

Onder dit typisch-Hegeliaanse rechtsbegrip (recht hier weer in zijn ruime Hegeliaanse zin) valt ook de verhouding persoon-zaak als rechtelijk (§ 29). Van deze Stufengang is het abstrakte recht de eerste trap, en van het abstrakte recht is weer de persoon-zaak-verhouding het begin. Het grote schema dwingt dus tot deze constructie, al heeft Lasson volkomen gelijk, dat hier het begrip „abstract recht" voor ons wel een zonderling allegaartje moet schijnen.

Hier is het wellicht ook de plaats, om deze voor ons zo zonderlinge constructie te verdedigen. Alleen het feit, dat wij in een geheel ander systeem denken, en eigendom en overeenkomst en straftheorie ergens anders plegen te behandelen, is geen reden tot afkeuring zonder meer. In het licht van Hegels rechtsidee is deze overgang wel aanvaardbaar: hier immers is vordering en ontwikkeling te bespeuren. Hoe immers anders een eerste uiting te stellen dan in de eigendom? Hoe anders een nader contact te leggen tussen personen dan in de overeenkomst? En is het dan weer niet de „List der Vernunft", dat naar aanleiding van het onrecht het bedrog, de misdaad, een nieuwe ontwikkeling volgt op hoger plan?

Wat betreft het verwijt, dat het onrecht onmogelijk het samenvattende moment van eigendom en overeenkomst kan worden gevonden, moet worden opgemerkt, dat dit inderdaad een moeilijk aanvaardbare constructie is. Maar op de achtergrond van deze en dergelijke verwijten ligt vaak een wanbegrip betreffende de dialectiek: de „dialectische methode" — wellicht is het goed hier even op in te gaan — is geen onveranderlijke buiten de zaak liggende methode, die op de zaak wordt toegepast. Het is juist de immanente wet van het zijn zelf, die in de zaak en met de zaak zich ontwikkelt en verandert. De werkelijke „dialectische methode"



is een ingewikkeld gedachtenspel (en objectsspel, en beide, bij Hegel) en men doet Hegel onrecht aan, door te spreken van „het kleppen van de dialectische molen” zoals Th. Ziegler (blz. 52) doet, die in deze methode slechts dit heeft kunnen zien: „die dialektische Methode mit ihrem Drei-akt von an-sich über das für-sich hinüber zum an-und-für sich, das Umschlagen von These in Antithese und die Synthese beider in einer höheren Einheit, . . .”

Maar wanneer deze methode die onveranderlijke wet zou zijn, dan was Hegels systeem toch totaal doorbroken? Zonderling is deze misvatting, omdat Hegel op wel dertig plaatsen uitdrukkelijk hierop heeft gewezen, en bovendien omdat in zijn werken de dialectiek zich telkens anders voor-doet. Wanneer men de „overgangen” bij Hegel eens bestudeert, komt men nooit bij Hegel op een gelijke uitwerking, maar op een rijke nuancering. Ook Bolland heeft in zijn Collegium Logicum de fout begaan, de dialectiek, de „formule der wijsheid” als een onveranderlijke wet op te vatten: stelbaar onbepaald zijn — gesteld bepaald zijn — door zichzelf bepaald zijn. Een en ander is de laatste tijd nog eens met nadruk door Prof. B. M. Telders naar voren gebracht (Verz. Werken I—135): „Es ist daher durchaus falsch zu sagen, die Methode der Hegelschen Philosophie sei so oder so beschaffen, sie . . . bestehe z.B. in einer Verbindung oder einem Übergang von Thesis, Antithesis und Synthesis.”

Na deze noodzakelijke uitweiding moeten wij terug naar het abstracte recht.

We zullen nu eerst de eigendom zien in de volgende vragen:

I. Wat is de zin van de eigendom voor de persoon?

Behoeftbevredestiging of een diepere zin?

II. Wat is dus het verschil tussen eigendom en bezit?

III. Is eigendom voor een persoon noodzakelijk?

IV. Is privé-eigendom voor ieder noodzakelijk?

I. Wat is nu de zin van de eigendom?

Hegel zegt het met nadruk op verschillende plaatsen, dat men eigendom niet oppervlakkig op moet vatten als middel tot bevrediging van behoeften. De werkelijke zin van de eigendom ligt veel dieper: de eigendom is immers de eerste verwerkelijking van de vrijheid, zij heeft daarin dus haar zin, en niet in bevrediging van wensen en verlangens. „Die Person muss sich eine äussere Sphäre ihrer Freiheit geben, um als Idee zu sein” (§ 41 Gr.). „Das Vernünftige des Eigentums liegt nicht in der Befriedigung der Bedürfnisse, sondern darin, dass sich die blosser Subjektivität der Persönlichkeit aufhebt” (§ 41 Zusatz). „Erst im Eigentume

ist die Person als Vernunft" (§ 45 Gr.). Instituten als eigendom en overeenkomst krijgen in deze constructie een geheel andere behandeling dan in de „klassieke" economie. Zij zijn hier inderdaad uit de sfeer van de alledaagse economische noodzakelijkheid getrokken, en ontvangen een wijsgerige behandeling.

Wat is nu een zaak in Hegels zin, m. a. w. wat kan voorwerp van eigendom zijn?

Vooreerst alles, wat geen redelijk subject is; vervolgens alles, waarin de geest zich „veräussert" heeft, zich een uitwendig bestaan heeft gegeven, zich waarneembaar heeft gemaakt, natuurlijke dingen zijn stempel heeft gegeven: een uitvinding, een merk, een muziekstuk, een boekwerk, en arbeidsprestatie.

Hoe wordt nu een zaak eigendom?

Ieder mens heeft op alle dingen een absoluut toeëigeningsrecht. Absoluut, want steunend op de wezensverhouding tussen mens en zaak. „Nur der Wille ist das Unendliche, gegen alles andere Absolute, während das Andere seinerseits nur relativ ist." „Sich zueignen heisst im Grunde somit nur die Hoheit seines Willens gegen die Sache manifestieren, dass diese nicht an-und-für sich, nicht Selbstzweck ist" (§ 44 Gr. Zusatz). Hier rijdt Hegel weer voor het eerst in het oude spoor: de occupatie.

II. Het verschil tussen eigendom en bezit blijkt nu vanzelf. Bezit geeft aan, dat iets in de macht van een persoon is, „dass Ich etwas in meiner äusseren Gewalt habe". Eigendom staat hoger: het duidt aan, dat „Ich als freier Wille mir im Besitze gegenständlich und hiermit auch erst wirklicher Wille bin".

Een persoon kan dus zelf in een moment zijn bezit tot eigendom maken, en wel door een interne wils-act. Een geheel ander eigendoms- en bezitsbegrip dan het gangbaar juridische. Als essentialia van het juridische worden genoemd: absolute beschikkingsbevoegdheid en handhavingsrecht t.o.v. derden. De beschikkingsbevoegdheid is hier slechts een gevolg van de wilsverhouding. Hegel heeft trouwens meer — b.v. bij de indeling van de contracten, bij de beschouwing van erfpacht en vruchtgebruik, bij zijn these over familie-eigendom en erfrecht, — een juridische beeldenstorm ingeluid.

III—IV. Is eigendom nu voor iedere persoon noodzakelijk?

Hegel heeft de merkwaardige leer van de noodzakelijkheid van het privaat-eigendom, en wel uit de natuur van het persoonsbegrip zelf, vóór alle positieve wetgeving. Het is noodzakelijk, dat ieder mens eigendom

heeft, om te gelden als persoon. De eigendom van de rechtspersoon wordt in deze constructie iets onbegrijpelijks, zoals Hegel ook zelf, met een toepassing op de opheffing van de kloosters, in § 46 Zusatz zegt. De redenering is als volgt :

„Im Eigentume ist mein Wille persönlich. Die Person ist aber ein Dieses. Also wird das Eigentum das Persönliche dieses Willens. Da ich meinen Willen Dasein durch das Eigentum gebe, so muss das Eigentum auch die Bestimmung haben, das Diese, das Meine zu sein". Juist door zich werkelijkheid te geven in een uiterlijke zaak, heft de persoon zijn loutere subjectiviteit op. „Der Wille des Einzelnen wird objektiv" (§ 46). Dus is privaat-eigendom de aangewezen weg, en wel voor allen. Ieder moet eigendom hebben, om als persoon te gelden. Hoeveel eigendom, komt hier niet ter sprake, is in de rechtelijke sfeer iets onbelangrijks.

Kan een zedelijke persoon dan geen eigendom hebben?

Alleen in zoverre zij als „Person" gedacht wordt: vandaar, dat de familie-eigendom in Hegel een warme voorstander vond. Maar een „Gemeinwesen kann letztlich kein solches Recht an die Eigentum haben, wie die Person" (§ 46 Zusatz). Maar doordat een persoon zich werkelijkheid heeft gegeven in de eigendom, komt hij in contact met andere personen-eigenaars.

Hier komen we nu in de sfeer van de overeenkomst, hier staat voor het eerst wil tegenover wil. De bij de overeenkomst betrokken personen blijven zich tot elkander als zelfstandig verhouden. De in het contract bereikte wilsovereenstemming berust dus op beider willekeur, in deze zin, dat zij beiden even vrij zijn, tot het aangaan van zo'n overeenkomst en tot het vaststellen van de inhoud, als om niet te contracteren.

Een hogere wilseenheid hebben we in het contract dus nog niet bereikt. We hebben een incidentele eenheid, op willekeur berustend. Ook hier verhouden de individuele willen zich negatief tot elkander. Ieder streeft er naar zijn eigendom naar zijn algemene zijde, naar de waarde, te behouden. Het is beide te doen om de prestatie van den ander. (Dit beginsel, dat in het recht de willen van de personen zich negatief tot elkander verhouden, is in het volgende hoofdstuk veel duidelijker uitgesproken: het wordt een der criteria voor „That" en „Handlung").

Hoe komen we nu uit de theorie van de overeenkomst naar een hogere wilseenheid?

In het contract is reeds contact gemaakt, en de gelegenheid geopend tot bedrog en onrecht. Juist door het onrecht zal zich de nieuwe ontwikkeling nu voltrekken: „Diese Erscheinung des Rechts (n.l. de overeenkomst) in welchem dasselbe und sein wesentliches Dasein, der besondere

Wille, unmittelbar, d.i. zufällig übereinstimmen, geht im Unrecht zum Scheine fort, zur Entgegensetzung des Rechts an sich und des besonderen Willens" (§ 82 Gr.). Door het negeren van deze eerste negatie laat het recht zich zien als werkelijk en geldend, de wil is zich van zichzelf, van de eigen natuur, van de zelfbepaling bewust geworden. „Seine Personlichkeit, als welcher der Wille im abstrakten Rechte nur ist, hat derselbe so nunmehr zu seinem Gegenstande, diese so für sich unendliche Subjektivität der Freiheit macht das Prinzip des moralischen Standpunktes aus" (§ 104 Gr.). In deze strijd tussen de algemene wil en de bijzondere heeft zich de algemene wil tot subjezt ontwikkeld; de wil is voortaan niet alleen meer vrij in iets anders, maar ook in zichzelf.

Hiermede zijn we op het terrein van de „Moralität”.

Mogen wij nu, terugziende op Hegels leer van het abstracte recht, concluderen, dat hij zijn rechtsbegrip hierin heeft doorgevoerd? Ja.

Toch is Hegel om deze plaatsing en de leer van het abstracte recht zwaar aangevallen; deels om kwesties van systematiek, deels wegens „jachten op resten van natuurrecht”. Tevens echter, omdat men meende, dat Hegel hiermede de bres schoot in zijn eigen systeem, door „Die Aussonderung des Privatrechtes zu einer eignen Sphäre der sittlichen Wirklichkeit”. Hiermede zou hij zijn staatsleer, de leer van de „Sittliche Totalität” hebben gekwetst en terzijde geschoven.

Joseph Kohler meent, dat Hegel door de traditionele verhalen van twee mensen, die elkander op een onbewoond eiland ontmoeten, en dergelijke, tot deze inconsequentie bewogen werd (o.c. blz. 110). „Diese und ähnliche Geschehnisse haben gewiss auch bei Hegel dazu beigetragen, die Idee eines abstrakten, staatenlosen Rechtes zu erzeugen” (blz. 111).

Het is echter gevaarlijk Hegel al te spoedig van inconsequentie en tegenspraak te beschuldigen. De gang van de dialectiek is immers van het meest abstracte naar het meest concrete, en op het einde van de ontwikkeling blijkt het meer concrete het abstracte als moment in zich te bevatten. En is deze gedachte, de gang van het meer abstracte wilsbegrip naar het begrip van „Subjektivität” hier niet doorgevoerd?

## § 2. Hegels opvatting van de „Moralität”.

Evenmin als zijn waardering voor het abstracte recht is Hegels waardering voor de Moralität bovenmatig te noemen<sup>1)</sup>.

Nergens sterker immers heeft hij, op het voetspoor van Kant, de anti-

<sup>1)</sup> N.b.: zijn „Moralität” is een begrip, dat niet het gewone van ethica dekt; een deel van de „klassieke” ethica heeft Hegel al behandeld in de leer van de subjectieve geest; hier volgt het tweede; een derde part vinden we nog verstrooid terug in de behandeling van de Sittlichkeit.

nomieën uitgewerkt, en de onhoudbaarheid van deze phase aangetoond. Wij zijn hier nog steeds op doortocht, op mars naar omhoog, zowel in de Phänomenologie als in de Grundlinien. In het eerste werk — langs een onduidelijke overgang — naar de religie, in 't laatste naar de Sittlichkeit.

Hoe verloopt nu eigenlijk deze doortocht in de Grundlinien, m.a.w. hoe is de Moralität de bergpas, want een moeilijke doorgang, tussen het recht en de zedelijkheid?

Alleen door kennis te maken met het onrecht komen we tot de ethica : alleen door hier geplaatst te worden tegenover de sterkste willekeur, de hardste eigenzinnigheid en het diepste kwaad, komen we tot de Sittlichkeit. Ook hier weer toont zich de Widerspruch, de onderscheiding, de onrust in het grote uurwerk, niet alleen de katalysator, maar de eigenlijke stimulans in het grote proces. Het is opvallend, dat dit deel over de Moralität een geheel ander karakter vertoont dan het voorafgaande. In de rechtsleer vonden we een vrij rustige ontwikkeling van het persoonsbegrip over eigendom en overeenkomst, totdat het in het onrecht zichzelf ophief. Hier is de verhouding heel anders : het is, volgens Hegels eigen woorden, in de Phänomenologie, een nest van antinomieën. De Widerspruch, die elders vaak anders-zijn betekent, de Negation, die elders slechts een verschil aanduidt, wordt hier werkelijk een felle antinomie in de Kantiaanse zin van het woord.

We zullen nu, na deze inleiding gaan beschouwen :

1. Hegels opvatting van de Moralität, o.m. de begrippen „That” en „Handlung”.
2. Het goede en het geweten bij Hegel, en hun antinomieën.

De grondgedachte van zijn Moralität is, dat hier „die Idee des an und für sich freien Willens” „in ihrer Entzweiung” is (§ 33). Vandaar dit grote slagveld van antinomieën. De wil staat hier voortdurend als subject-individu zowel tegenover het abstracte goede als tegenover de omgevende wereld. Zij staat in verhouding zowel tot het begrip van de zuivere plicht als tot een hoeveelheid neigingen, en een wereld van dingen en mensen, waarin zij de taak heeft, het abstracte begrip van het goede te verwerkelijken.

Om deze verhouding tot het nog louter abstract te denken goede hebben het doel, het inzicht, de opzet van het subject hier een zeer groot gewicht, en om de verhouding tot de empirisch-concrete wereld treedt hier het geweten op met het onoplosbare probleem van de verbijzondering van de normen. Hoe kan ik uit het, immers zuiver abstracte, idee van de plicht afleiden, welke handeling in deze omstandigheden goed is?

Het probleem van de sanctie vinden wij nergens, maar verder zullen wij vele typische ethica-problemen (autonomie of heteronomie, eudaimonisme of plichtmoraal) hier aantreffen. Laten wij, om dit na te gaan, Hegel weer in de ontwikkeling van de moraliteit op de voet volgen. „Der moralische Standpunkt ist der Standpunkt des Willens, insofern er nicht bloss an-sich (zoals in de sfeer van het abstracte recht) sondern für sich unendlich ist" (§ 105 Gr.). De wil is zich hier zijn oneindigheid bewust geworden.

In welke zin moeten wij hier oneindigheid opvatten? De oneindigheid is hier slechts „formal" te nemen (§ 15 Zusatz): de wil heeft in geen geval zichzelf tot inhoud, is dus niet „wahrhaft unendlich". De wil is hier slechts oneindig in deze zin, dat zij zich naar willekeur op ieder object kan richten, alles tot voorwerp van haar streving kan maken, en dit object weer kan los laten, zonder ooit haar eigen aard te verliezen.

In § 14 is alles kort samengevat: „Der endliche Wille, als nur noch nach der Seite der Form sich in sich reflektierendes, und bei sich selbst seiendes unendliches Ich, steht über dem Inhalte, den unterschiedenen Trieben, so wie über die weiteren Arten ihrer Verwirklichung und Befriedigung, wie es zugleich, als nur formal unendliches, an diesem Inhalt, als die Bestimmungen seiner Natur und seiner äusserlichen Wirklichkeit, jedoch als unbestimmtes nicht an diesen oder jenen Inhalt gebunden ist".

Wat betekent hier nu „für-sich unendlich"? Want als we in § 35 lezen over „ein Selbstbewusstsein von sich als vollkommenen abstrakten Ich" en „der für sich seiende oder abstrakte Wille ist die Person" (dit alles in de sfeer van het abstracte recht!) dreigen dan tussen de persoons- en de subjects-sfeer, m.a.w. tussen het terrein van recht en Moralität, de juist in § 35 en 105 getrokken grenzen niet te vervagen? Het für-sich-sein van § 35 heeft echter betrekking op de buitenwereld, op dat, wat tot het kennen van zichzelf als object, het denken van ik-ik met negatie van alle concrete beperktheid en bijzonderheid, al of niet capabel is. Het für-sich-sein van § 105, van de wil, die für-sich unendlich is geworden, duidt aan het zich bewust worden van de individuele en subjectieve wil van zijn zelfbepaling. Het individu-subject is zich na de phase van het onrecht in de sfeer van het abstracte recht, waar de onderscheiding algemene wil-individuele wil voor het eerst werd geplaatst, bewust geworden, onafhankelijk van de algemene wil, en zelfs tegen deze in, tot handelen, tot zelfbepaling in staat te zijn.

Houdt men de betekenis van deze twee für-sich's, de eerste tegenover de beneden-redelijke wereld, de tweede tegenover de algemene wil, goed

voor ogen, dan is er inderdaad een duidelijke grenslijn tussen abstract recht en Moralität. Omdat wij hier te maken hebben met de individuele wil in zijn zelfbepaling, treden er hier dus ook geheel andere vragen op: de vraag naar mijn persoonlijk doel, naar mijn opzet of schuld, naar de normen volgens welke ik handelen moet, naar het doel, dat ik na moet streven, naar een mogelijke objectieve rangorde van doeleinden, en een mogelijk laatste doel, naar de vraag, wanneer er werkelijk een morele handeling, een vrije zelfbepaling van het subject aanwezig is.

De vraag echter naar het doel van de mens, het objectieve, de vraag naar een objectieve rangorde van doeleinden, wordt in de moraliteit niet gesteld, maar bij Hegel verplaatst naar de Sittlichkeit. Hiermee is voor ons deze „ethica” onttroond, zelfs onthoofd, en inderdaad tot het terrein van de willekeur gemaakt. Hegels Moralität legt het dan ook, wat verhevenheid en grootsheid betreft, absoluut af: het is niets anders, wat wij hier zullen vinden, dan „die Idee in seiner Widerspruch”. De verzoening, de rust, de helderheid, vinden we pas terug, als we boven de moraliteit uit zijn.

De enige waardering, die Hegel de Moralität kan geven, is, dat hier de mens zich absoluut weet, en zichzelf vrij en onafhankelijk bepaalt. Dit is de grootheid van de mens in deze phase, maar onmiddellijk laat Hegel er op volgen: „Das Selbstbestimmen ist in der Moralität als die reine Unruhe und Thätigkeit zu denken, die noch zu keiner „was ist” kommen kann” (§ 108 Zusatz). De eigenlijke normen, de vastheid en de zekerheid, zijn aan de Sittlichkeit voorbehouden (en dan nog in een stelsel van algemene relativering; zie laatste hoofdstuk). De Moralität is het terrein van onrust, van stuurlaasheid, van willekeur en van hoogmoed.

Hoe verloopt dit proces nu?

„Der subjektive Wille als unmittelbar für sich von dem an-und-für-sich seienden unterschieden, ist daher abstrakt, beschränkt, und formal” (§ 108 Gr.);

- a. abstract: dit spreekt vanzelf: afgetrokken van zijn fundament, de algemene wil, waar het een vereindiging van is;
- b. beschränkt: en in § 105 hebben we juist gezien, dat de wil hier „nicht bloss an-sich, sondern für sich unendlich ist”. Inderdaad, maar hier is de subjectieve wil bedoeld, zoals hij in zijn concrete handelingen zich vertoont, en daarin steeds een beperkt doel nastreeft. Streeft hij een onbeperkt doel na, dan zijn we op het terrein van de Sittlichkeit;
- c. formal: d. w. z. niet zichzelf tot inhoud hebbend, iets anders tot inhoud hebbend dan zichzelf.

Uit dit formele en beperkte karakter van de wil volgt, dat de wil, die zichzelf nog niet tot inhoud kan hebben, steeds in zijn werkzaamheid in verhouding staat tot iets anders. Deze verhouding wordt tegenover het nog als abstract gedachte goede noodzakelijk als de verhouding van een Sollen, van een Forderung, van eis, gebod en plicht (§ 108). Omdat de wil hier de bepaling heeft van het subjectieve te zijn, komt zij ook weer te staan tegenover het objectieve, wat dan zowel de plicht en het goede, als de buitenwereld is.

Zo zijn we dus inderdaad in de phase van „Differenz, Endlichkeit und Erscheinung des Willens” (§ 108 Gr.). Met „het morele” in de zin van het op de zelfbepaling van de individuele wil berustende, wordt dan tegelijk het immorele aangeduid. Beide immers, het morele en het immorele hebben hier dezelfde grondslag: de vrijheid van de subjectieve wil, en zijn absolute (= los van alle normen) zelfbepaling.

Deze *verhouding* van de wil zullen we nu nader uitgewerkt zien:

- I. de verhouding tegenover de buitenwereld: „Handlung”;
- II. de verhouding tegenover het goede: „Pflicht”.

#### I. „Handlung”.

Een bijzonderheid, een bijzonder doel, wordt door de wil in zichzelf geponeerd. De wil geeft zich een — noodzakelijk beperkte en toevallige — inhoud. Dit is nu voorlopig slechts een voornemen, een intentie zonder meer. De wil is zich echter deze beperktheid, dit louter in het subject bestaan van intentie, bewust, en wil deze beperktheid opheffen. Zo ontstaat de drang, deze wilsinhoud uit de subjects-sfeer in de objectiviteit te verwerkelijken, een uiterlijk bestaan te geven. Iets echter in deze tegenstelling van voornemen (in het subject bestaande) en verwerkelijking (realiteit buiten het louter subjectieve) is gemeenschappelijk: het doel. Het doel, dat het eerste was in het ontwerpen, en het laatste in de uitvoering, werd bereikt, en is in de subjectieve en de objectieve sfeer gelijk.

Uit deze ontwikkeling volgt echter:

1. De inhoud, die in de subjectieve sfeer, d. w. z. levend in mij als mijn intentie voor de uitvoering, duidelijk van mij was, behoudt ook, na in de objectiviteit te zijn verwerkelijkt, mijn subjectiviteit (§ 110). Maar ik erken ook niet meer in het verwerkelijkte, in het door mijn werkzaamheid tot stand gekomene, dan in mijn voornemen lag, niet meer, dan ik zelf heb gewild.

2. Deze geobjectiveerde wilsinhoud heeft nu de mogelijkheid, omdat mijn individuele wil zich nog niet met de algemene heeft verenigd, al of niet



te zijn volgens de natuur van de algemene wil. Deze geobjectiveerde wilsinhoud kan met de algemene wil strijden, of geheel volgens deze zijn, kan het stempel dragen van mijn willekeur, of „dem Begriffe angemessen” zijn (§ 111). In ieder geval bestaat deze eis, deze Forderung, dat het resultaat van mijn werk „die Objectivität des Begriffes” heeft.

Maar nu ik mijn subjectiviteit in de verwerkelijking van mijn doeleinden heb behouden, heb ik tevens door deze objectivering deze subjectiviteit als de mijne, als deze individuele, als „unmittelbare” doen verdwijnen (§ 112). Het stempel, dat ik aan mijn product heb gegeven, is dat van menselijke werkzaamheid als zodanig, en zo heeft mijn product een positieve betrekking gekregen op de wil van anderen. Ik heb een steen toegevoegd aan het gebouw van de menselijke prestatie<sup>1</sup>). Door mijn handelen heb ik een stuk menselijke prestatie geleverd, iets, wat niet alleen ik, maar ook anderen met zich verwant zullen noemen. De uitvoering van mijn doel heeft dus de identiteit in zich van mijn wil en die van anderen. Het bestaan ervan is de wil van allen, de boven-individuele subjectiviteit heeft zij tot grond.

Het resultaat van mijn werk heeft dus de volgende bepalingen :

1. het heeft uiterlijk, empirisch-concreet bestaan ;
2. het is „dem Begriffe angemessen”, dus overeenkomstig de rede uitgevoerd ;
3. het is algemene subjectiviteit, een stuk algemeen-menselijke werkzaamheid.

Ad 2. In deze veronderstelling is de gehele § 112 geschreven. Zou dit niet waar zijn, is dus de andere mogelijkheid van § 111 werkelijkheid geworden, dan heeft mijn werk niet het stempel van de algemene subjectiviteit gekregen, maar van mijn bijzondere willekeur, en zal wellicht slechts een schijnbaar „äusserliches unmittelbares Dasein” hebben. Hier zien we dus de drie elementen van de Moralität : dat Begriff, das äusserliche Dasein, die Subjektivität, die overal elders slechts in verhouding tot elkander staan, in een concrete existentie verenigd, maar verenigd „nur zum Widerspruche” (§ 112 Gr.). Hieruit zien we weer, zoals in § 108, dat we nog volledig in het terrein van Erscheinung, en van Endlichkeit zijn.

Na deze lange uiteenrafeling van de morele handeling volgt dan de definitie : „Die Äusserung des Willens als subjektiven oder moralischen ist Handlung”, „Die Handlung enthält die drei aufgezogene Bestimmungen :

---

<sup>1</sup>) Het is merkwaardig, deze passage uit Hegel te vergelijken met die van M. Blondel „Philosophie de l'Action” II (239—249).

1. von mir in ihrer Äusserlichkeit als die Meinige gewusst zu werden ;
2. die wesentliche Beziehung auf dem Begriff als ein Sollen und auf den Willen Anderer zu sein".

Eerst de uiting van de morele wil is handeling. De handelingen van het abstracte recht verdienen dus de naam „Handlung" niet. Een overeenkomst is geen „Handlung" maar een „That". Bedrog evenzeer. Zij hebben immers geen positieve betrekking tot de wil van anderen, maar verhouden zich alleen negatief tot andere personen. Noch de occupatie, noch de overeenkomst, noch het onrecht zijn „Handlungen", want zij voldoen niet aan de eisen van § 112.

De onderscheiding tussen That en Handlung is dus een eigenaardig iets, en dekt b.v. geen „klassieke" als die van *actio hominis* en *actio humana*. Handlung is een veel enger begrip: een Handlung moet immers: door mij als de mijne geweten worden; „dem Begriffe angemessen" zijn; een positieve betrekking hebben op de wil van anderen, gericht zijn ook op het goed van anderen.

Deze constructie — recht uit Hegels systeem komend — biedt voor de practijk grote moeilijkheden: gegeven als feit, dat recht en moraal gescheiden zijn, en op een geheel andere trap van de vrijheidsverwerkelijking staan, dat bovendien in 't recht alle personen zich alleen negatief tot elkaar verhouden, en in de moraal alleen positief, hoe moet het dan met de schenking, met alle niet naar prestatie gelijkwaardige overeenkomsten? Want veel overeenkomsten zijn naar hun waarde ongelijkwaardig.

Lasson heeft dan ook in zijn inleiding (blz. 47) nogal enige critiek op deze onderscheiding van „That" en „Handlung": „Ohnehin ist aber schon die Anerkennung von Eigentum und der Abschluss eines Vertrags zweifellos als Handlung zu charakterisieren".

Over de onderscheiding tussen „recht en moraal" vervolgt hij dan: „Innerhalb des Rechtslebens die Moralität als eine gesonderte Erscheinung zu betrachten, geht ja darum nicht an, weil der moralische Wille jede einzelne Rechtsbestimmung zu seinem Inhalte machen kann, also über das ganze Rechtsgebiet hinübergreift". Een zeer juiste objectie! De wil is hier immers unendlich in deze zin, dat hij alles tot object van zijn streving kan maken. In deze constructie van de wil t. o. v. de buitenwereld is de onderscheiding van That en Handlung een zwak punt. Ondertussen hebben we ook hier weer gezien, dat Hegels begrip van „Handlung" voor ons niet te benaderen is; wij hebben geen equivalent.

Hoe staat het nu met de tweede „verhouding" in de Moralität, die van de subjectieve wil tegenover het goede?

## II. Wil en goedheid.

Nu staan we voor de hoofdvraag van iedere ethica: wat is de zin van het goede? Is het Goede de oneindige volmaaktheid, waarvan de gehele wereld een manifestatie en afstraling is, en waarnaar de gehele wereld onderweg is? Is de Goedheid, de Oneindige Volmaaktheid, de zin van alles wat bestaat? Is de goedheid het doel van alles?

Hegels schildering is een geheel andere: Het goede is niet gedacht als persoon, niet als oneindigheid, niet als realiteit zelfs; niet alleen heeft het individu het goede nodig, maar het goede ook de individualiteit. Zonder de vereniging met de Subjektivität is het goede een „Abstraktion ohne Realität“. Het is voorbestemd, om met het subject in een hogere eenheid te worden opgenomen, om een moment te worden van de werkelijke Vrijheid. De vrijheid is er „gewoon gedacht“ óm het goede, en dat in tweevoudige zin: als voorwaarde voor het redelijk subject, om naar het goede te streven, en als gevolg van het bereikt hebben van het goede. De Oneindige Goedheid is — in een meer traditionele opvatting — ook de Oneindige Vrijheid.

Bij Hegel echter is het goede er óm de Vrijheid, de vrijheid gedacht als subject-substantie. Het leeft slechts, het is slechts werkelijkheid, het heeft slechts zin in een hoger iets. Het goede is hier niet soeverein, niet oneindig, niet goddelijk. Het goede is dus vóór de vereniging met het subject slechts het abstracte idee van de Plicht, van dat, wat om zichzelf gedaan moet worden. Het subject is vóór de ineengroeiing met het goede niets anders dan „die reine Gewissheit seiner selbst“.

Dit wordt de eerste antinomie in de Moralität (§ 135): het goede, als het abstracte idee van de plicht, moet richtlijn zijn voor het individu. Maar hoe kan het individu zich op het goede richten, als het goede onmachtig is zich in normen te verbijzonderen, m.a.w. hoe kan het individu nu weten, wat hic et nunc (in deze omstandigheden) goed is? Zo vanzelfsprekend als dit is in de Sittlichkeit — opgenomen in het verband van een volk met zijn tradities, en een staat met zijn wetten — zo onmogelijk is dit in de zuivere ethica, dus los van het gemeenschapsverband. Het geweten is ook hier ontaard tot een „reine Gewissheit seiner selbst“. We hebben (§ 137) hier slechts „das formale Gewissen“ „die nur subjektive Reflexion des Selbstbewusstseins in sich“. Bovendien berust „die moralische Weltanschauung“ op een „ganzer Kreis von Postulaten“ (Phän. blz. 427).

De harmonie van uitwendige natuur en moraliteit, van zinnelijkheid en moraliteit, worden uiteindelijk verondersteld. Maar het ene is apert onwaar, het andere een onmogelijke opgave, een onbereikbare limiet. Beide

veronderstellingen hebben in zich absoluut tegenstrijdige elementen. De natuur immers wordt tegelijk gedacht als „vrij” en „onzelfstandig” dat wil zeggen, als van een geheel andere orde te zijn, met eigen wetten, en als zich regelend naar de ethica, zodat het de goeden steeds goed, de kwaden steeds slecht zou moeten gaan. Het zedelijk bewustzijn kan nu eenmaal niet (Phän. blz. 426) van zijn toestand van geluk afzien, en dit moment uit zijn doelstelling wegdenken.

Een derde antinomie schuilt hierin, dat in het bewustzijn zelf de strijd tussen de natuur, de zinnelijkheid, en de wil gegeven is. De werkelijke moraliteit is nu de eenheid van beide elementen, een harmonische vereniging van natuurlijkheid en rede. Is er echter een toestand van volmaakte harmonie ingetreden, dan is er geen moraliteit meer (Phän. blz. 428) : „Denn die Moralität ist nur moralisches Bewusstsein als das negative Wesen, für dessen reine Pflicht die Sinnlichkeit mir eine negative Bedeutung, nur nicht gemäss ist”. „In der Harmonie aber verschwindet die Moralität als Bewusstsein, oder ihre Wirklichkeit, wie in dem moralischen Bewusstsein oder der Wirklichkeit ihre Harmonie verschwindet. Die Vollendung ist darum nicht wirklich zu erreichen, sondern nur als eine absolute Aufgabe zu denken, d. h. als eine solche, welche slechthin Aufgabe bleibt” (Phän. blz. 428).

Dus: het goede en het geweten zijn beide op zich „bestimmungslös”; zij vullen elkander aan in de Sittlichkeit, waar de subjectiviteit een regelend beginsel, en de goedheid subjectiviteit en onderscheiding, geleding, ontvangt. Werkelijk is dus slechts de concrete identiteit van goedheid en subjectiviteit: de Sittlichkeit.

Wij zagen dus, dat noch de vrede met de buitenwereld, noch de innerlijke harmonie in de morele orde waren te bereiken. Wij zagen ook de geheel andere opvatting van het goede, iets, waarop we in de volgende paragraaf nog eens terug komen. Vanwege het karakter, eigen aan het „slagveld der antinomieën”, spreekt het ook vanzelf, dat alle grote problemen der Moralität eerst in de Sittlichkeit hun oplossing ontvangen. Wanneer men b.v. vraagt, hoe Hegel staat tegenover de leer van autonomie en heteronomie, dan moet worden geantwoord, dat hij in de morele orde neigt naar een strakke autonomie, en dat in de Sittlichkeit de tegenstelling van autos en heteros niet meer aanwezig is: de individuen erkennen de zedelijke normen als hun eigen wezen, erkennen zich als accidenten van de „sittliche Substanz”. Hier valt dus over autonomie-heteronomie niet meer te praten,

Wat de verhouding eudaimonisme-plichtmoraal betreft, Hegel verbindt deze in zijn synthese, en wel in de morele orde. Het is hier, als met zoveel

theorieën en constructies voor Hegel, het eudaimonisme krijgt óók een plaats (naast zijn ontkenning). De mens heeft het recht in zijn handelingen bevrediging te vinden. Hij heeft een zeker recht op eer, roem, genot, bevrediging van de natuurlijke wil, zijn neigingen in zijn handelingen.

De ijzeren plicht-moraal, de eis, „mit Abscheu zu tun, was die Pflicht gebeut” is volgens Hegel slechts een eenzijdigheid van het abstracte verstand, evenals de beschouwing, die alle grote daden uit de geschiedenis verklaart uit hartstochten, en er op uit schijnt te zijn, geen enkel groot persoon in de geschiedenis over te laten. Maar moeten dan de plichts- en de bevredigings-doeleinden, de wil, iets groots te verrichten, te strijden voor een gedachte, en de zucht, hierin persoonlijke bevrediging te vinden, elkander uitsluiten?

De mens heeft zelfs een recht (§ 123 Zusatz) zijn natuurlijke aandriften te bevredigen; dat hij immers een levend wezen is, met emoties en hartstochten uitgerust, is niet toevallig, is niet willekeurig, maar volgens de Rede. Ook dit immers was een zelfbepaling van de rede, die dus op haar ontwikkeling recht heeft. Het individu heeft dus een recht op geluk. Dit geluk is hier opgevat als (§ 123 Gr.) aardse toestand van innerlijke rust en harmonie, van een zedelijk evenwicht met het verstand als redelijke factor. Men denke echter aan de Kollision-theorie van § 35 in de Grundlinien, om dit recht op geluk naar zijn waarde te schatten.

In deze paragraaf hebben we niet, zoals in de vorige, Hegel op de voet in zijn ontwikkeling gevolgd; alleen de verhouding van de wil tegenover de wereld (de Handlung) en de verhouding tegenover het goede, met de daaruit voortspruitende antinomieën, hebben we even aangeduid.

Als geheel maakt Hegels verhandeling over de „Moralität” om verschillende redenen een onbevredigende indruk. Vooreerst om het verleggen van bijna alle „oplossingen” naar de volgende phase. Vervolgens, om de splijting in twee delen van een stof die wij gewoon zijn als een geheel te zien (zie de behandeling van Triebe, Willkür en Glückseligkeit in de leer van de subjectieve geest). Ten derde, omdat deze stof wel weinig het eigen stempel van Hegels geest draagt; is Hegel hier wel zoveel verder gekomen dan een reprise van de moeilijkheden van zijn voorgangers?

### § 3. Das Irdisch-Göttliche.

De Sittlichkeit is eindelijk het rijk, waar alle eenzijdigheid is opgeheven, en elk waardevol deel naar zijn beste zijde bewaard is. Over het bekrompene van het recht, over het pijnlijke disharmonische van de moraal, zijn we hier heen. We zijn hier in de sfeer van vrede en harmonie,

van rijkdom en volheid. (Althans betrekkelijk; later zullen we de betrekkelijkheid ervan zien, en de „gebrochene Verwirklichung“). De voorafgaande fasen waren nodig, om de componenten zich te laten ontwikkelen, om ze in hun eenzijdigheid te laten uitgroeien, en zo tot hun recht te laten komen. Maar nu we tot de volheid van de wilsorde gekomen zijn, zijn we boven de voorbije fase uit: we erkennen hun zin en hun waarde, maar deze zin en waarde hebben ze in iets hogers, dat triomphantelijk als het „Irdisch-Göttliche“ wordt aangeduid.

Men vergisse zich intussen niet over de aard van deze voortgang: Het is een redactionele, een door „paedagogische zienswijze“ zo opgestelde behandeling. Hegel zelf laat immers verscheidene keren doorschemeren, dat de wijsgerige ontwikkeling, dat de ontwikkeling van de Idee een kringloop is, een cirkel, een ronde van het meest abstracte naar het meest concrete. Nu was het uit wijsgerig oogpunt aangenamer en juist geweest, te starten met wat nu het einde, maar in werkelijkheid het beginsel is; te beginnen met de Zich Kennende, met de Idee, die Is, en al het bestaande als vereindiging, als belichaming, als het organisme te laten zien. Het was verleidelijk geweest, te beginnen met het rijke beginsel, en te eindigen met de uiterlijke glans. Maar dat was wellicht voor zijn wijsbegeerte het doodvonnis geweest: de uiterlijke glans is immers dat, wat onze eerste aandacht trekt. Bovendien was de vraag naar het bewijs dan veel moeilijker te beantwoorden geworden.

Het „bewijs“ van Hegel is nu het mee-beleven van de ontwikkeling, het pijnlijke van de eenzijdigheid, het klemmende van een antinomie, en het verlossende te ervaren van een verzoening in een hogere eenheid. Dit „bewijs“ heeft een zeer emotionele en aesthetische kant! Het is zonder een mee-beleven en mee-genieten onaanvaardbaar. Maar hoe de bewijshonger te bevredigen, als men beginnen moet met de Idee? Men moet dus deze opbouw, deze voortgang, volgen zoals zij bedoeld is: een redactionele, een paedagogische, want eigenlijk had het andersom gemoeten!

Wat is dus dat, wat wij aan het einde van recht en moraal vinden? Waarom is dat het „Irdisch-Göttliche“?

Het is „das Sittliche als die Wahrheit des Freiheitbegriffes“, „die konkrete Identität des Guten und des subjektiven Willens“ (§ 141), „die Wahrheit dieser (= des Guten und der Subjektivität) und des Rechts“ (§ 141). Het is „die Idee der Freiheit“, „der zur vorhandene Welt gewordene und zur Natur des Selbstbewusstseins gewordene Begriff der Freiheit“ (§ 142).

De fase van verhouding tussen subject en het abstracte goede is

dus vervangen door die van eenheid, van samengegroeidheid. We hebben hier dus voor het eerst het objectieve en het subjectieve verzoend gevonden (§ 144 Zusatz); het abstracte goede, de gedachte van de plicht, het inhoudloze en onbepaalbare uit de moraalsfeer heeft hier inhoud en organische geleiding gekregen. De vrijheid toont zich als een levend, als een werkelijk, als een geestelijk organisme. Hier komen we aan de wedergeboorte van de mens: hier vindt hij een tweede natuur, een geestelijke natuur, hier rijst hij boven zijn natuurlijke bestaan uit, om opgenomen te worden in een hogere levensvorm (§ 151). Wat recht en moraal nog niet waren, dat is de „Sitte“, n.l. Geist. Hier hebben wij voor het eerst een manifestatie van de geest volgens zijn eigen aard, hier toont zich der Geist voor het eerst werkelijk. We vinden hier „der Geist, der in der Welt steht“ (§ 258).

In de logica was er van verwerkelijking nog geen sprake, in de natuur toont hij zich slechts als „schlafender Geist“ (§ 258) en als „het andere van zichzelf“ (§ 258 Zusatz). Hier stoten we eindelijk op „der Gang Gottes in der Welt“. De familie, de maatschappij, zijn nog slechts de geest in zijn eindigheid (§ 262), maar de staat is dan eindelijk „für sich unendlicher wirklicher Geist“ (§ 262), hij is „göttlicher Wille als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist“ (§ 270 begin). De staat is dan tenslotte „die Welt, die sich der Geist gemacht hat“ (§ 272 Gr.).

De conclusie van dit alles kan dan ook niet anders zijn dan: „Man muss daher den Staat wie ein Irdisch-Göttliches verehren“ (§ 272).

We hebben dus nu in vogelvlucht de ontwikkeling van deze slotphase gezien, en de waarde van deze verzoening der lagere graden begrepen. We zullen nu dan de ontwikkeling van het vrijheidsbegrip verder gaan volgen, na een analyse ervan, en zijn verhouding tot de goedheid, gezien te hebben. Want wat is het doel van de wilsorde, vrijheid of goedheid?

#### A. Hegels Vrijheidsbegrip.

Wat is het doel van de wilsorde, vrijheid of goedheid? Deze vraagstelling herinnert weer aan het beroemde entweder-oder. Hegel zou deze vraagstelling als typisch verstandelijk zonder meer verwerpen.

Vooreerst, wat verstaan we eigenlijk onder vrijheid? Algemeen gangbaar zijn twee begrippen van vrijheid: Het ene is voorwaarde voor ethisch handelen, maar het is nog een psychologie-begrip; het ander is niet de drempel, maar veronderstelt reeds een bereikte ethische hoogte. Beide begrippen hebben bij Hegel een plaats gevonden, maar..... óók een plaats gevonden, en wel naast en onder een derde.

Het eerste vrijheidsbegrip, het psychologische, is dat, wat Hegel de willekeur noemt. Het is de eigenschap van de wil, die „naar believen” tussen twee gedeeltelijke goedheden kan kiezen. We hebben daarbij het bewustzijn, aan zo'n keus niet gebonden te zijn. We kunnen of beide verwerpen voor een derde, of nu eens het een, en dan weer het andere nemen. De wil is hier een weerhaan, die naar alle kanten kan draaien (het beeld is in zover niet zuiver, dat de wil zichzelf draait). Dat is het vrijheidsbegrip van § 15 en § 16 van de Grundlinien, het meest gangbare, populaire en alledaagse, wat Hegel ook „der Wille in seiner Widerspruch” of „die abstrakte Freiheit” noemt.

Hoe verhoudt zich hier vrijheid tot goedheid?

Deze vraag mogen we hier eigenlijk nog niet stellen: we bespreken hier een psychologische eigenschap van de wil, de drempel van de ethica, maar slechts de drempel. De tweede toestand van vrijheid is die, welke Hegel de Glückseligkeit noemt. Het is voor velen het hoogtepunt van een — uiteraard natuurlijke — ethica. Het is de toestand van rust en harmonie van een mens, die zijn driften onder bedwang heeft, die een door het verstand gecontroleerd en geregeld gevoelsleven heeft.

Deze toestand van vrijheid (§ 19—20, § 123 Gr.), die voor velen het laatste en hoogste is, staat inderdaad hoger dan het voorafgaande. Het is een met moeite verworven heerschappij, hier is de mens innerlijk vrij geworden, zichzelf bepalend en regelend naar zelf beproefde en aangenomen richtlijnen.

Hegel noemt dit echter niet anders dan: „die formale Allgemeinheit an diesen Stoff bringen”, een „reinigen auf äusserliche Weise” (§ 20). Zijn critiek op dit vrijheidsbegrip ontwikkelt hij in de Zusatz van § 20: „Da nun aber der Inhalt dieses Allgemeinen wiederum der allgemeine Genuss ist, so tritt hier noch einmal das Einzelne und Besondere, also ein Endliches auf, und es muss auf den Trieb zurückgegangen werden.” Het is „Der Standpunkt des den Willen noch nicht in seiner Freiheit erfassenden, sondern über seinen Inhalt als einen natürlichen und gegebenen reflektierenden Denkens” (§ 123). In de Zusatz duidt hij reeds de gang naar het derde aan: „Insofern die Bestimmungen der Glückseligkeit vorgefunden sind, sind sie keine wahren Bestimmungen der Freiheit, welche erst in ihrem Selbstzwecke im Guten sich wahrhaft ist” (§ 123 Zusatz).

Hoe verhouden zich hier vrijheid en goedheid?

De vrijheid — hier het staan van de rede boven de natuurdiften, de bevrijding van de geest uit de stof, de bewuste regeling door het verstand van alle impulsen — is een gevolg van goedheid, goedheid hier verstaan



als zedelijke volmaaktheid, als een bepaalde, met veel moeite verworven zedelijke hoogte. Vrijheid is hier een gevolg, een noodzakelijke eigenschap van zedelijke volmaaktheid; iets wat noodzakelijk den zedelijk volmaakte en in gedrag harmonische eigen is.

Het is het merkwaardige, dat hier een meer en minder optreedt. Hoe meer zedelijk volmaakt, des te meer vrij. Wij zijn hier op een ladder, een hogere sport brengt noodzakelijk hogere innerlijke vrijheid mee; noodzakelijk krachtens dit begrip van volmaaktheid zelf.

Het is dankbaar, hier naar de Stoicijnen, vooral naar Seneca te verwijzen; hun sapiens was de enige vrije; de rest waren slaven in purper; dit begrip van innerlijke vrijheid, van zedelijke onafhankelijkheid, was hun hoogste ideaal. (Als merkwaardigheid in hun leer valt echter op, dat zij de gradatie verwierpen: men was of slaaf of vrij; of dwaas, of wijs).

Het derde vrijheidsbegrip is nu dat, wat volgens Hegel het hoogste en in werkelijkheid het enigste is; in het voorafgaande was er nog verschil tussen stof en vorm, en werd de algemeenheid van buiten aan deze stof opgedrongen.

Om het derde te begrijpen, moeten we er een vierde tegenover stellen, n.l. dat van de „klassieke” Theodicee. In God is „alles” oneindig, is „alles” een, is alles ongescheiden onderscheidbaar. In God vinden wij noodzakelijkheid en vrijheid, rust en beweging, barmhartigheid en rechtvaardigheid, in Hem vinden wij alles, wat wij als gespleten en gescheiden kennen, boven de tegenstelling uit. Hij staat boven vrijheid en noodzakelijkheid, boven rust en beweging, zoals wij ze gewoonlijk opvatten, als uiteenliggend en onverzoenlijk („verstandelijk” zou Hegel zeggen).

Iljin heeft in dit verband over onze Godsleer en Hegels systeem, die inderdaad tot een zeer vruchtbare vergelijking aanleiding geven, opgemerkt: „Er lernte seine tiefste Idee, die Spekulative Konkretheit, vom Christentum. Aber was er lehrte, war nicht Christentum” (blz. 418; zie ook blz. 343 e.v.).

Is ook hier tussen ons begrip van Gods Vrijheid en dat van Hegel een parallel te trekken?

Daarvoor moeten we eerst dit derde begrip van Hegel in enige teksten zien en analyseren:

a. hier hebben we eindelijk de vrijheid als Idee. Begriff en Dasein zijn in een hogere eenheid onderscheiden ongescheiden; ieder is de totaliteit van de Idee, en moment ervan (§ 143);

b. hier hebben we de vrijheid, die zich „Selbstzweck” is geworden, en waar alle onderscheid tussen vorm en inhoud is opgeheven. In de leer van de staat, de hoogste uiting van deze wilsorde, luidt het dan ook: „Die

substantiale Einheit ist absoluter unbewegter Selbstzweck, in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Rechte kommt". En de Zusatz geeft ons : „Es ist absoluter Zweck der Vernunft, dass die Freiheit wirklich sei" (§ 258) ;

c. de geest wordt zich hier „als organische Totalität objektiv und wirklich" (§ 256). De „zur vorhandene Welt und zur Natur des Selbstbewusstseins gewordene Begriff der Freiheit" toont zich dan ook als een organisme, als een samenhangend geheel van bepaaldheden ;

d. de vrijheid heeft zich een systeem gegeven, heeft zichzelf in een adaequaat organisme gecreëerd. Hier zijn we boven de tegenstelling van vrijheid en noodzakelijkheid uit : „Es ist auf diese Weise die Freiheit oder der an-und-für-sich seiende Wille als das Objektive, Kreis der Notwendigkeit, dessen Momente die sittlichen Mächte sind" (§ 145) ;

e. het is noodzakelijk, dat de zichzelf gewordene vrijheid zich uit in een organisch geheel van Bestimmungen, want : „Das objektive Sittliche, das an die Stelle des abstrakten Guten tritt, ist die durch die Subjektivität als unendliche Form konkrete Substanz. Sie setzt daher Unterschiede in sich . . . wodurch das Sittliche eine feste Inhalt hat, die für sich notwendig ist, die an-und-für-sich seiende Gesetze und Einrichtungen" (§ 144).

Al het concrete heeft nu eenmaal de eigenschap „sich zu gliedern", draagt de geleding in zichzelf mee, brengt de bijzondere bepaaldheden uit zichzelf voort. Deze noodzakelijkheid is echter niets anders dan de wet van zijn eigen wezen, dan het sich selbst bestimmen van de Idee zelf. We hebben hier dus de belofte van § 26 en § 34 : de vrijheid als Idee, verwerkelijkt volgens zijn begrip, en boven de tegenstelling van subject en object, van vrijheid en noodzakelijkheid uit. We hebben gezien, hoe de vrijheid zich krachtens zijn aard een organisme schept, zich uit in een samenhangend geheel van wetten en instituten (Einrichtungen, zoals familie, familie-eigendom, erfrecht, koningschap).

Na deze analyse kunnen we dus zeggen : De vrijheid als Idee is :

1. Oneindig (§ 141).
2. Een zinvol organisme (§ 144—145).
3. Selbstzweck.
4. Sich wissend (§ 146).
5. „Identität des guten und des subjektiven Willens" (§ 141). Eenheid van Begriff en Dasein.
6. Zichzelf tot inhoud hebbend.

Aanstands valt ons op, dat wij voor dit vrijheidsbegrip geen equivalent hebben. Dit vrijheidsbegrip is weer, zoals die van recht, eigendom, goedheid, handeling, typisch Hegeliaans. Het onze, waarop het in sommige onderdelen gelijkt, is hiermee echter niet te verzoenen. Gods Vrijheid is in onze Theodicee oneindig; Hij heeft Zijn Doel in Zich, Hij is de Goedheid en de Vrijheid, Hij is de zich Kennende, dus punt 1, 3, 4 en 6 komen ons wel vertrouwd voor. Maar Hegels vrijheidsbegrip blijkt in 2 (een zinvol organisme) weer immanent te zijn gedacht. De vrijheid heeft zich in de wereld een organisme geschonken, het geheel van wetten, normen en instellingen. En hier is het weer, dat de kloof onoverbrugbaar wordt: ons hoogste begrip van vrijheid is geheel anders. De vergelijking met de klassieke Theodicee is dus ook hier weer vruchtbaar, om Hegels leer in zijn eigenaardigheid te leren begrijpen.

Wij hebben hier dus het derde en het vierde vrijheidsbegrip tegenover elkander gezien.

Hoe verhoudt zich nu bij Hegel dit hoogste vrijheidsbegrip, de Sittlichkeit, tot het goede?

Hiervoor weer een onderzoek: Aan het goede, zoals wij het in de Moralität zich hebben zien ontwikkelen, kleeft een gebrek: het mist de subjectiviteit. Het goede staat in de Moralität als het abstracte, als het zich niet nader ontplooiende. Het is het „Bestimmungslose, das bestimmt sein soll“. In de Sittlichkeit groeien nu beide, zowel het abstracte goede, als de subjectiviteit, ineen. Zij zijn beiden zowel een moment geworden van de vrijheid, als met de vrijheid identiek.

Hoe moeten we deze overgang uit twee eindigheden naar een oneindigheid begrijpen?

Dat leert ons § 141: „Für das Gute, als das substantiale Allgemeine, der Freiheit, aber noch abstrakte, sind daher ebensosehr Bestimmungen überhaupt, und das Prinzip derselben, aber als mit ihm identisch, gefordert, wie für das Gewissen, das nur abstrakte Begriff der Bestimmung, die Allgemeinheit und Objektivität seiner Bestimmungen gefordert ist.“ We hebben hier dus het goede, dat de subjectiviteit en de verbijzondering mist, en het geweten, de subjectiviteit, dat het zich bepalend beginsel is, maar dat de normen, waarnaar het zich bepalen moet, niet kan vinden.

In de Moralität heeft het subject niets anders gevonden dan zichzelf. De objectiviteit en de algemeenheid van de normen is daar echter een onoplosbaar geheel gebleven. „Aber die Integration beider relativen Totalitäten zur absoluten Identität ist schon an sich vollbracht, indem eben diese für sich in ihre Eitelkeit verschwebende Subjektivität der reinen Gewissheit seiner selbst identisch ist mit der abstrakten Allgemeinheit

des Guten. Die somit konkrete Identität des Guten und des subjektiven Willens, die Wahrheit derselben ist der Sittlichkeit”.

De gedachte is dus: In de abstractie, in de feitelijke leegheid, in het gebrek aan inhoud, ontmoeten beide elementen elkander.

Nu heeft plaats, wat Iljin het „Assimilerungs”verschijnsel<sup>1)</sup> heeft genoemd: „Hier nur so viel, dass die Natur des Beschränkten und Endlichen, und solches sind hier das abstrakte, nur sein sollende Gute, und die ebenso nur abstrakte, nur gut sein sollende Subjektivität, an ihnen selbst ihr Gegenteil, das Gute seine Wirklichkeit, und die Subjektivität, das Moment der Wirklichkeit des Sittlichen, das Gute haben”. Nu hebben beide elementen zich uit hun eenzijdigheid opgeheven, en worden daardoor „Momenten des Begriffes, der als ihre Einheit offenbar wird, und eben durch dies Gesetztsein seiner Momente Realität erhalten hat, somit nun als Idee ist (§ 141 Gr.). We hebben hier dus als bekroning: „Die Idee der Freiheit, als das lebendige Gute, das in dem Selbstbewusstsein sein Wissen, Wollen, und durch dessen Handeln seine Wirklichkeit hat” (§ 142 Gr.).

Het bewustzijn van onderscheid van deze twee momenten van de Idee is nog aanwezig, maar zo, dat voortaan ieder de totaliteit van de Idee is. Het goede is dus hier en moment, en identiek met de totaliteit.

We zijn dus tot de conclusie gekomen — na het meemaken van deze overgang — dat het goede, we moesten hier in de Moralität reeds op vooruit lopen, bij Hegel iets anders aanduidt, dan wij gewoonlijk er onder verstaan. Het „klassieke” begrip van het goede is dat, waarin alles zijn rust vindt: id quod omnia appetunt. Het goede is dat, wat met de natuur van iets overeenkomstig is, dat, wat aan een bepaalde natuur zijn toestand van volmaaktheid geeft: „quia fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te”; dit woord van Augustinus is voor deze opvatting karakteristiek. Het goede is volgens deze opvatting een zijns-volmaaktheid, waarop de natuur is aangelegd, en er met noodzakelijkheid naar streeft.

Ook bij Hegel staat het goede als een ideaal buiten het redelijk subject: d. w. z. in onvolmaakte toestand is er een verhouden, een naderen (in de Moralität).

In de toestand van volmaaktheid (zoals we nu de Sittlichkeit voorlopig aanduiden) is er een eenheid bereikt tussen goedheid en redelijk subject, een toestand van blijvende harmonie. Maar deze eenheid is be-

---

<sup>1)</sup> „Beide Seiten sind also dazu berufen, einander zu akzeptieren, und sich mit einander schöpferisch auszusöhnen” (o.c. blz. 158).

reikt, doordat beide elementen zich erkennen als een zijde van de Sittlichkeit, als een moment van een hogere eenheid. Alleen de Vrijheid is oneindig; het goede is een van de momenten. De goedheid, die zich aan het subject mededeelt, wordt dus niet soeverein gedacht; zij is niet oneindig. Het goede is relatief gebleven, en van onzelfstandige natuur.

Hegel heeft het begrip van het goede onderschat. „Insofern das Gute hier noch die abstrakte Idee des Guten ist, so ist der subjektive Wille noch nicht als in dasselbe aufgenommen, und ihm gemäss gesetzt. Er steht somit in einem Verhältnis zu demselben und zwar in dem, dass das Gute für denselben das Substantiale sein soll, dass er dasselbe zum Zwecke machen und vollbringen soll, wie das Gute seinerseits nur im subjektiven Willen die Vermittlung hat, durch welche es in die Wirklichkeit tritt“ (§ 129 Gr.). Hieruit blijkt, dat Hegel het goede een geheel andere plaats heeft gegeven: het „ens et bonum conventuntur“ verwerpt hij. De Kantiaanse kloof tussen Sein en Sollen vinden we ook hier weer terug.

Dit heeft dan ook de volgende consequenties: het goede moet, om werkelijkheid te hebben, zich verenigen met de subjectieve wil in een hogere eenheid. Het goede op zichzelf, zonder de Vermittlung door de subjectieve wil, is een abstractie zonder realiteit. Het subject heeft hier het goede nodig, om tot volmaaktheid te komen; maar evenzo heeft het goede ook 't subjekt nodig, om werkelijkheid te worden. Het „bonum est diffusivum“ dat het goede voorstelt als het zich mededelende volmaakte, dat door deze mededeling niet armer wordt en steeds soeverein blijft, en de „Abstraktion ohne Realität“ (§ 131 Zusatz) verschillen wel zeer.

Het goede is dus niet het zijnde, niet absoluut, niet soeverein, maar bij Hegel een abstractie, afhankelijk van iets anders om werkelijkheid te worden. Het goede blijkt bij Hegel geheel in de wilsorde te zijn opgesloten. Het doet zich voor als de „Pflicht“ in de Moralität als „das substantiale Allgemeine der Freiheit“ in de Sittlichkeit. Men denke steeds aan de nawerking van de Kantiaanse onderscheiding tussen Sein en Sollen. Goedheid duidt niet een ontologische volmaaktheid aan.

Het gehele rijk van de Sittlichkeit is er dan ook een van de wilsorde. Het organisme van de Sittlichkeit bestaat uit „die an-und-für sich seiende Gesetze und Einrichtungen“. Het gevolg van deze relativering van het goede is dan ook de onderschikking van de ethica. Niet het goede is voor de mens het zedelijk ideaal, maar de Sittlichkeit, de eenheid van goedheid en subjectiviteit, het organisme van normen en instellingen, wetten, gebruiken en tradities. Het zedelijk ideaal is dan ook: te leven volgens rythme, regels, gewoonten en wetten van een eigen gemeenschap.

## B. De Sittlichkeit.

### De Geest in zijn Ontwikkeling.

De geest, die zich nu eerst in zijn ware gestalte toont, evolueert zich weer gradueel: eerst een eindige trap van eenheid: de familie; dan een eindige trap van disharmonie, de maatschappij, (Gesellschaft) een verzameling losse en zelfstandige individuen, die door hun verlangens en behoeften en de bevrediging daarvan wederzijdse betrekkingen hebben. De maatschappij zorgt voor handhaving van orde en recht, en behartigt het collectieve belang. Het is het gemeenschaps- en staatsbegrip van de klassieke Engelse economen. Tenslotte de Staat, dat, waarin alle individuen hun zin en doel vinden, dat waarvan zij de accidenten zijn.

## I. DE FAMILIE

De familie (= het gezin) is voor Hegel een zeer sterke eenheid; de leden van een gezin voelen zich niet als zelfstandige personen, maar op de eerste plaats als gezinslid. De familie, het gezin, is de persoon, de totaliteit, waarvan de leden onzelfstandige delen zijn.

De band is hier de liefde, die de leden ertoe brengt, geen zelfstandige personen te willen zijn, maar te bestaan voor anderen. Nu is deze liefde, zoals wij ze geschilderd vinden, ons weinig bevredigend: „die Liebe ist aber Empfindung, das heisst, die Sittlichkeit im Form des Natürlichen. *Im Staate ist sie nicht mehr.* Da ist man sich die Einheit als des Gesetzes bewusst, da muss der Inhalt vernünftig sein, und ich muss ihn wissen” (§ 158 Gr.).

Lijkt deze liefde dan niet louter sentimentaliteit? Wij zien de liefde juist als redelijke wilshandeling, zodat ook in de staat de liefde tot de gemeenschap kan en moet aanwezig zijn.

Is Hegel hier zelf niet slachtoffer van een entweder-oder? De bewustheid van een wettelijke verplichting, kan met de liefde als zuiver rationele wilshandeling toch zeer goed samengaan? Waarom deze teruggreep op de Kantiaanse plicht-idee, die hij overigens toch afwees?

Hier stoten wij wellicht weer op een defect in Hegels systeem: de Idee zien wij als de Wetenschap, de Wijsheid, de Vrijheid, maar niet als de Liefde. In Hegels wilsleer staat de liefde onder het plan van de eigenlijke wil. Daar zien we alleen rechten en plichten. Een defect, dat we gerust een verlies aan menselijkheid mogen noemen.

Uit dit idee — de familie als substantiale eenheid — volgen belangrijke regels voor vermogens- en erfrecht. De familie is persoon; zij heeft dus weer haar bestaan, haar werkelijkheid in een eigendom. Zij moet dus

eigendom hebben, om als familie te bestaan. Het hoofd van de familie is dus meer in de positie van beheerder dan in die van eigenaar. Sterft hij, dan ontvangen de familieleden het beheer over hun eigendom; het eigendom hadden zij immers vroeger reeds. Deze theorie is dus een sterk pleidooi voor het erfrecht ab intestato. De familie-band gaat verloren, doordat de kinderen zich als vrije personen ontwikkelen, en op hun beurt weer een nieuw gezin gaan stichten. Dit nieuwe gezin valt dan niet meer onder de macht van het stamhuis, maar het is zelfstandig.

## II. DE MAATSCHAPPIJ (= Die Gesellschaft)

Hier zijn we weer „auf der Stufe des Scheins“, in de phase van „Differenz“ want we hebben hier zowel de bijzondere personen, als „Die Form der Allgemeinheit“ als twee beginselen naast elkander. Maatschappij en Staat kunnen we tegenover elkander stellen als collectiviteit en totaliteit. In de maatschappij ontwikkelt zich een systeem van alzijdige economische afhankelijkheid. Ieder werkt voor zijn eigen welvaart, voor zijn eigen bevrediging, en dient daardoor, ook al is het meestal onbewust, de massa der personen <sup>1)</sup>.

Hegel noemt dit collectiviteitsbegrip de uiterlijke staat, de nood- en verstandsstaat (§ 183 Gr.). „Die Idee in dieser ihrer Entzweiung erteilt den Momenten eigentümliches Dasein: Der Besonderheit das Recht, sich nach allen Seiten zu entwickeln, und zu ergehen, und der Allgemeinheit das Recht, sich als Grund und notwendige Form der Besonderheit, so wie als Macht über sie und ihren letzten Zweck zu erweisen. Es ist das System der *in ihre Extreme verlorene Sittlichkeit*“ (§ 184 Gr.). „Indem in der bürgerlichen Gesellschaft Besonderheit und Allgemeinheit auseinandergefallen sind, sind sie dennoch beide wechselseitig gebunden und bedingt. Meinen Zweck befördernd befördere ich das Allgemeine und dieses befördert wiederum meinen Zweck“ (§ 184).

Het belang van deze phase is, dat de bijzondere personen, dat het element van de individualiteit tot zijn recht komt. Hegel verwijt aan Plato, dat in zijn staat de individualiteit niet tot zijn recht gekomen is, en prijst dit in het Christendom. Dit deel van zijn leer valt overigens op door een sterk Engelse inslag (vgl. Rosenzweig blz. 119: „Die scharfe Scheidung, durch die innerhalb einer „organischen“ Staatsansicht das Recht der „mechanischen“ gewährt blieb, war ihm aufgedrängt zunächst durch die anscheinende Unwiderleglichkeit der A' Smithschen Grundgedanken“).

<sup>1)</sup> Vgl. Rosenzweig blz. 119: „Dadurch schuf er sich die Möglichkeit, den naturrechtlichen Begriff des Verhältnisses von Mensch und Gemeinschaft in seiner System auf zu nehmen, ohne ihn herrschend werden zu lassen“.

We zien hier dan eerst in een „System der Bedürfnisse” het belang van arbeid en arbeidsspecialisatie, het nut en de zin van de standen, en dan komen tot het tweede deel, de behandeling van de rechtsbedeling en de wetten. Het is iets onbegrijpelijks, dat de gehele behandeling van het positieve recht, over rechtsnormen en hun gelding, hier geplaatst is. In de staatsleer vinden we alleen de regeling van de „Gesetzgebende Gewalt” en zijn samenstelling uit de standen en zijn verhouding tot de vorst.

Ook doet het ons onbevredigend aan, dat over de rechtsbedeling op twee plaatsen gehandeld wordt <sup>1)</sup>).

Is deze splitsing van de rechtsbedeling reeds onbevredigend, de behandeling van deze wetten op deze plaats laat zich door geen enkel argument redden, tenzij men Hegels wetsbegrip onder een geheel ander licht gaat zien. Hegel heeft inderdaad door deze vreemde schikking van de wettenleer in de Gesellschaftstheorie zijn eigenlijke staatsleer armer gemaakt, en er een essentiale aan ontnomen.

Hoort het begrip van de wet, van het positieve recht, juist niet tot het terrein van de staat als totaliteit? Door wat bindt de staat de burgers immers meer dan door de wet? Als wij het wetsbegrip tot de maatschappijleer rekenen, wat blijft de staat dan anders dan een reusachtig administratief orgaan, een gigantisches bureau, waar echter het redelijke en ordenende element bij uitstek, dat wat op de eerste plaats bindt en inlijft, de algemene ordening door de wet, geweken is?

Hegel zelf heeft in § 258, § 158 Zusatz: „da ist man sich die Einheit als des Gesetzes bewusst” en § 148 een geheel andere opvatting uitgesproken. In § 145 heet het dan ook: „Weil die sittlichen Bestimmungen den Begriff der Freiheit ausmachen, sind sie die Substantialität oder das allgemeine Wesen der Individuen, welche sich dazu nur als ein Accidentales verhalten”.

Is dus het wetsbegrip van § 144 en § 145 („die an-und-für-sich-seiende Gesetze und Einrichtungen” „sie-die Gesetze-sind die an und für sich seiende, aus der Natur der Sache fliessende Bestimmung”) een geheel ander wetsbegrip dan dat van de § 210—215? Heeft dus de maatschappij, de collectiviteit, een ander wetsbegrip dan de staat, de totaliteit, het hoog-

---

<sup>1)</sup> Deze plaatsing heeft Lasson als volgt aangevallen: „Die Rechtspflege tritt unter dem Gesichtspunkt, Schutz des Eigentums zu sein, innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft auf, obwohl schon im abstrakten Recht von dem Vertrag und seiner Verletzung die Rede war, und in der eigentlichen Staatslehre erst bei Besprechung der Regierungsgewalt dieser Gegenstand zum Abschluss kommen kann. Von Verbrechen ist ebenso schon im abstrakten Recht die Rede, und dabei musz nachher vom Staatsverbrechen wieder besonders gehandelt werden, und eine Particularität wie das Preszdelikt erhält in § 319 eine ganz abgesonderte Behandlung” (Inl. blz. 46).



tepunt van de Sittelijkheid? Heeft Hegel dus een dubbel wetsbegrip?

Dat zou het vreemde gebod verklaren van § 213, dat n.l. die ethische regels, welke de wil in zijn zuivere subjectiviteit betreffen, niet voorwerp kunnen zijn van de positieve wetgeving. Dit verklaart ook, dat „An der höheren Verhältnisse der Ehe, der Liebe, der Religion, des Staats (!), können nur diejenigen Seiten Gegenstand der Gesetzgebung werden, die ihrer Natur nach fähig sind, die Äusserlichkeit an sich zu haben" (§ 213 Zusatz). Over deze mogelijke dualiteit van Hegels wetsbegrip het volgende hoofdstuk.

### III. DE STAAT

De staat is tenslotte die Wirklichkeit der sittlichen Idee, die Wirklichkeit der konkreten Freiheit, das an-und-für sich Vernünftige, absoluter unbewegter Selbstzweck<sup>1)</sup>.

Het is de hoogste plicht, maar ook de hoogste roeping en de zin van het individu, om staatslid te zijn. Het individu heeft slechts objectiviteit, waarheid en zedelijkheid als lid van een staat. Door het staatslid zijn is hij een ver-eindiging van de Volksgeist, en hij is zo opgenomen in een of andere graad van het leven van de Weltgeist, de zich manifesterende absoluter Geist. Is hij geen staatslid, dan heeft hij geen deel aan de Werkelijkheid, heeft hij geen menselijk leven.

De Staat heeft zo ook het hoogste Recht tegen de individuen: Zij zijn de accidenten, de steeds veranderlijke en verdwijnende. „Denn der Mensch mag es wissen oder nicht, dies Wesen realisiert sich als selbständige Gewalt, in der die einzelne Individuen nur Momente sind: es ist der Gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist" (§ 258 Zusatz). Vinden de individuen hun zin in het grote geheel, dat zelf weer een steen is in een nog groter mozaïek, binnen het raam van de staat en de lijnen, die hun door de staat getrokken worden, hebben zij ruimte voor hun persoonlijke ontwikkeling. Hegel zelf spreekt hier zeer tekenend van: „dem unendlichen Rechte der Idee, die Besonderheit frei zu lassen" (§ 185 Zusatz en § 260).

Nu is deze tekst evenzeer een doolhof als een magna charta: Als de individuen binnen dit kader recht hebben op een persoonlijke ontwikkeling, door welke normen wordt deze persoonlijke ontwikkeling dan beheerst, en wat zijn hier de doeleinden? De Staat laat dus uit zijn eigen machtsvolheid de individuen in normale toestand een zekere ruimte.

<sup>1)</sup> Vgl. Rosenzweig blz. 131: „Der Wille hat also seine Wirklichkeit zugleich in der Sitte Aller und im Selbstbewusstsein des Einzelnen. Keines darf ohne das Andere gedacht werden. Das ist das Wesen des Staats."

Maar waardoor wordt het individu in deze vrije sfeer geregeld? Door de Moralität? Dan is de schildering hiervan wel heel weinig bevredigend geweest! Hoe moet men immers leven volgens een „nest van antino-mieën”? En had dan de Moralität wel als een dergelijk ondergeschikt moment in de ontwikkeling van de vrijheid mogen worden opgenomen? Want hier heeft zij nog, waar de Sittlichkeit op zijn hoogtepunt is, een eigen terrein, is dus zelfstandig. Als we bovendien kijken naar § 213, waar verboden wordt dat er wetten gaan over het loutere wilshandelen van de individuen, over moraal en godsdienst, dan vragen we ons af, of hier tenslotte niet een breuk is.

Zoals het individu zich verhoudt tegen de staat, zo verhoudt zich de staat ten opzichte van de Weltgeist. Zij zijn de stenen, hij is het mozaïek. Zij zijn de takken, hij is de stam. Hij bedient zich van de Volksgeist naar willekeur, om zich te uiten. Het verwerkelijken van de Weltgeist (§ 342) dat is de zin van het leven van volkeren en staten. Hun beperktheid en eindigheid is het dus, „aus welcher der allgemeine Geist, als unbeschränkt ebenso sich hervorbringt, als er es ist, der sein Recht — und sein Recht ist das allerhöchste — an ihnen in der Weltgeschichte ausübt” (§ 340).

Maar hoe staat nu deze Weltgeist tot de Absoluter Geist uit de Encyclopaedie? Hoe is eigenlijk de verhouding tussen Staat en Volksgeist, en die tussen Weltgeist, Objectiver Geist, en Absoluter Geist?

Hier treedt weer het verschuivingsidee op de voorgrond, en het is tekenend, dat zowel N. Hartmann als G. Lasson, als Rosenzweig, als Th. Ziegler op dit probleem zijn ingegaan. Het onderscheid, en de kennis der grenzen, tussen absolute en objectieve geest is ons dan ook wel vrij moeilijk gemaakt: immers ook kunst, wetenschap en godsdienst hebben hun geschiedenis. Ook worden ons reeds de staten en de Volksgeist aangeduid als „sich wissend”. En met het begrip „Staat” is door Hegel het gehele cultuurterrein althans de drager en het middelpunt van wetenschap, kunst en religie aangeduid, en niet alleen het staatsorganisme als zodanig.

Veel schrijvers zijn overgegaan tot een vrij uitvoerige behandeling:

„Das, was der Gegenstand der Geschichtlichen Entwicklung bildet, die geistige Wirklichkeit, die Hegel eigentlich im Auge hat, ist nicht die Staatsordnung als solche, sondern die umfassende Gemeinschaft der sittlichen Kultur, die am Staate wohl ihre Form hat, aber an-und-für sich das Leben des freien Geistes ist. Das System der Volksgeist also und der geschichtlichen Reiche ist der Weltgeist. Dennoch ist auch der Volksgeist schon das sich wissende und wollende Gottliche” (Lasson blz. 31). Meer dan het probleem als zodanig te stellen heeft Lasson niet willen doen.

Iets verder is op dit probleem — naast N. Hartmann, die ik reeds citeerde in de

inleiding — Th. Ziegler ingegaan. „..... So steht der Staat mit dem Wissenschaft parallel, und verschwistert auf der obersten Stufe über Kunst und über Religion. Das ist ein Widerspruch · es ist der Widerspruch zwischen Kopf und Herz, zwischen der *Pflicht* der Systematik und der Neigung staatlicher Gesinnung. In der Rechtsphilosophie führt die Neigung das Wort, und hat das Herz gesiegt über den Kopf, daher ist in ihr jener Widerstreit entschieden zu Gunsten des Staates" (blz. 54) Later verandert hij deze wat te dramatische visie (blz. 64) „und nun begreifen wir auch, warum für Hegel der Staat im Mittelpunkt der Geschichte steht, die Geschichte Staatengeschichte ist. Er ist der Reif, der alle geistigen Gebiete, und alle über-individuellen Mächte, Kunst, Religion und Wissenschaft, umspannt. Sie sind Momente des Nomos, und konstituieren den Volksgeist. *Dessen Verkörperung ist der Staat* Das wahrhaft Ganze aber sind nur alle Staaten zusammen, wie sie in der Geschichte sich darstellen. Daher ist durch diese ihre Ausmundung in die Weltgeschichte die Rechtsphilosophie nicht bloß die Lehre vom objektiven Geist, sondern als Geschichte von Nomos und Staat zugleich auch die Geschichte des absoluten Geistes, der sich dann freilich noch einmal in Kunst-, Religions- und Wissenschaftsgeschichte auseinanderlegt....".

Een wat meer dichterlijke visie is die van Rosenzweig: „Der Staat wurde nun die Voraussetzung der Kultur. Kunst, Religion und Wissenschaft stiegen von ihren himmlischen Sitzen hernieder, und bequemen sich, in der geschichtlichen Verfassungsform eines Volkes Platz zu nehmen. Sie gaben das reine seelische Element ihres wahren Daseins auf und richteten sich ein in einer geistigen Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange von Innerlichkeit und Auszerlichkeit. Diese so geordneten Zusammenhang — *den Staat als Form, die Kultur als Inhalt* — nennt Hegel nun Volksgeist .... der Kultur als solcher gesteht er im Rahmen der Weltgeschichte keine eigene Entwicklung zu; sondern zu jeder mit dialektischer Notwendigkeit aus der vorigen entspringenden Staatsform stellt er die zugehörige Kultur" (blz 182).

Deze wat lange citaten mogen voldoende zijn om aan te tonen, dat hier het merendeel der schrijvers naar een bevredigende oplossing heeft gezocht. Het is goed, van hun standpunten en ideeën kennis te nemen, om een visie te verkrijgen op het laatste deel van de leer van de „objectieve geest". De verhouding Staat—Kultur—Volksgeist en die van Weltgeist—Objektiver Geist—Absoluter Geist blijft anders onduidelijk.

## Conclusie.

I. Na deze uitwerking van de wilsleer bij Hegel kunnen we constateren: Hegel heeft sommige waarden onderschat. Twee dingen, die behoren tot de hoogste cultuurgoederen, die juist de waarden van het menselijke leven uitmaken, heeft Hegel onderschat, de goedheid en de liefde. De goedheid verscheen als relatief, als behoeftig, als afhankelijk. De liefde was de band tussen de familieleden, maar in het staatsleven zijn we „daar over heen"; daar is het de plicht, die domineert. Tot beide was hij wellicht veroordeeld door zijn immanentie-leer. Hij heeft alles ontkend, om een ding te bevestigen: de zich aanschouwende, voorstellende, kennende.

Hoe kon het anders, daar Hegel de wil beschouwt als een vorm van het denken, daar hij geen reël onderscheid tussen denken en streefvermogen aanneemt. Voor een leer van goedheid en liefde is er dan minder plaats.

II. Wat moeten we tenslotte denken van de uitwerking van zijn rechtsbegrip, zoals we het in het begin vonden, en zich in dit hoofdstuk zagen ontwikkelen? Was deze uitwerking zo noodzakelijk geweest? Was dit de enig mogelijke uitwerking?

Want voor ons heeft dit nogal veel van een „gebrochene Verwirklichung” om dit begrip van Petraschek hier te gebruiken<sup>1)</sup>). De verheerlijking van de oorlog als een noodzakelijk iets, om de volksgezondheid en de volkskracht op peil te houden, de onbevredigende verhouding der staten onderling, waar nooit van een volkenrecht sprake zal kunnen zijn, maar slechts van eigenbelang en willekeur, de toestand van „Kollisionen” en de verheerlijking ervan in de verhouding tussen de volkeren, heel de brute leer van macht, overheersing en rechteloosheid, uit de laatste paragrafen van de Grundlinien, tenslotte het brutale en goedkope chauvinisme, en de verheerlijking van eigen volk, tenslotte de vlekken in de staatsleer, waar we in de ideale staat nogal veel zeer weinig ideale toestanden aantreffen, dat alles doet de vraag opkomen: had Hegel niet tot een grootser en harmonischer slot kunnen komen van dit deel van zijn conceptie?

Hij had wellicht de Mensheid als de sittliche Totalität kunnen beschrijven en verheerlijken, en een toestand van eeuwige vrede tussen de individuen, tussen de staten, tussen de volkeren onderling kunnen stellen. Deze constructie was meer menselijk geweest en meer voor ieder aanvaardbaar. Want momenteel zijn de meesten, die van zijn leer objectief trachten kennis te nemen, door de uitwerking van dit vrijheidsbegrip wel weinig bevredigd. Zij passen Hegels eigen woorden, die hij gebruikte tegen de ultra-conservatieve von Haller, licht toe op hem zelf en zijn leer: zouden we nu die toestand van vrijheid niet als de grootste willekeur en onrecht moeten beschouwen?

Is hier niet van het ideaal van vrijheid slechts een „Gebrochene Verwirklichung” bereikt? Hegel heeft hierop in zijn inleiding tot de Grundlinien antwoord gegeven. „Die Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfasst”. Het is de taak van de wijsbegeerte, dat te kennen, wat is. Met een constructie van de toekomst, met het opstellen van idealen en harmonische toestanden, die over eeuwen zullen intreden, heeft de wijsbegeerte zich niet in te laten. De wijsbegeerte is de laatste cultuur-act van een beschavingsperiode: zij begint eerst, als de schemering reeds over deze periode is gevallen, de schemering van het naderende einde. Hegel had, in dit licht gezien, dus wel niet meer van zijn rechtsleer kunnen maken.

---

<sup>1)</sup> Petraschek „System der Rechtsphilosophie” Freiburg i.B., 1932, blz. 98, gebruikt dit woord echter in ander verband.

Deze stelling — filosofie kent datgene wat is, en niet dat wat zal of moet zijn — heeft Hegel gehandhaafd, en veel rijkdom is zo verloren gegaan, en veel perspectief is gesloten. Hegel is inderdaad een kind van zijn tijd geweest, en heeft dat willen zijn. Hij was inconsequent geweest, als hij ons een ideale eindtoestand had opgedist, al zou dit veel meer hebben bevredigd dan dat wat we nu lezen. Vandaar is het ook verklaarbaar, dat zijn staat zo veel lijkt op de Pruisische van 1820, en dat zijn leer over de verhouding tussen staten onderling zo wonderlijk veel lijkt op de toenmalige verhoudingen<sup>1)</sup>. Wanneer hij in een andere tijd had geleefd, zouden wij wellicht zijn verheerlijking van de oorlog, de brute overheersingsleer, het trotse chauvinisme, niet in zijn leer hebben bespeurd.

Hegel was werkelijk kind van zijn tijd, en moet ook in zijn tijd worden begrepen. Zijn systeem blijft voor een groot deel onverklaarbaar, — en speciaal de uitwerkingen ervan, — als er bij de lezer niet enige kennis aanwezig is van de Aufklärung, de Napoleontische oorlogen, de Restauratie, en de daarvoor typerende gedachten.

---

<sup>1)</sup> Zie echter hierover: (in verdedigende zin): C. H. Pownall „Hegel en Pruisendom” in „De Idee” Afl. I—1950 (blz. 57—73).

## TWEEDE HOOFDSTUK

### Natuurrecht en Geschiedenisleer bij Hegel

We zagen in het eerste hoofdstuk de ontwikkeling van de „objectieve geest”. Tegelijk constateerden we reeds het aantal concessies, dat Hegel in de uitwerking van zijn rechtsbegrip, van de vrijheid, aan het rijk van beperktheid en dwang moest doen.

Dit tweede hoofdstuk zal in zoverre teruggrijpen op het eerste, dat het zijn natuurrechtsbegrip en natuurrechtsleer zal beschouwen, en dit bijzonder in verband met Hegels theorie der geschiedenis, beide onderwerpen, welke in het kader van het voorafgaande slechts even konden worden aangeduid, en die voor een goed verstaan van Hegels leer zo belangrijk zijn, dat zij een aparte behandeling verdienen.

Wat is dus nu het natuurrechtsbegrip van Hegel?

Heeft Hegel ook de onderscheiding tussen natuurrecht en positief recht?

Zo ja, wat verstaat hij dan onder beide?

Is bij Hegel sprake van natuurrecht, het recht, dat door de rede uit de gegeven verhoudingen ontdekt wordt, of slechts van Vernunftrecht, van het door de rede autonoom, los van een gegeven veronderstelde extramentale realiteit, geproduceerde recht?

Hoe is tenslotte de uitwerking van dit begrip van natuurrecht?

Is dit een uitwerking zonder breuken?

Om dit te bezien, zal dit hoofdstuk uiteen moeten vallen in twee paragrafen.

1. Hegels begrip van natuurrecht en positief recht in de Behandelungsarten.

2. Hegels begrip van natuurrecht en positief recht in de Grundlinien.

Hegel heeft tweemaal zich uitvoerig over het natuurrecht uitgelaten. Eenmaal omstreeks 1800, een tweede maal in 1821. Eenmaal aan het begin, en eenmaal op het hoogtepunt van zijn carrière. Is het wonder, dat een afzonderlijke behandeling van de beginperiode, waarin hij nog sterk contact had met Schelling, en van het hoogtepunt noodzakelijk is?

## § 1. Hegels visie op natuurrecht en positief recht in de Grundlinien.

Het eerste hoofdstuk en zijn conclusies geven ons het vermoeden, dat wij ook hier weer onder „natuurrecht” een typisch Hegeliaans begrip vinden. Waarschijnlijk zullen we weer vinden, dat hier een vlag, waaronder velen varen, een geheel eigen-aardige lading dekt. Hegel zelf komt ons dit al zeer gauw bevestigen, als hij zegt, (Lasson VII—333) dat aan de vroegere wijzen van behandeling van het natuurrecht en aan datgene, wat voor de verschillende beginselen ervan is aangezien, alle wetenschappelijke betekenis dient te worden onzegd. Die vroegere wijzen van behandeling immers zijn in de tegenspraak blijven steken, zijn niet doorgedrongen tot de absolute negativiteit, tot de oneindigheid, wat het enige ware object voor alle wetenschap is.

Hegel onderscheidt in deze verkeerde en onwetenschappelijke vroegere behandeling van het natuurrecht twee hoofdstromingen, die hij de „empirische Wissenschaften” en de „formelle Wissenschaften” noemt (Lasson VII—333). Beide zijn blijven steken in de tegenstelling tussen algemeenheid en bijzonderheid. Geen van beide stromingen is tot het inzicht kunnen komen, dat de ware algemeenheid tegelijk de bijzonderheid in zich omvat. Het idee van de „Konkrete Allgemeinheit”, de „Vernunft-Allgemeinheit” is beide stromingen vreemd gebleven: de empirische wetenschappen zijn in een eenzijdige beschouwing van het bijzondere, en de formele in een eenzijdige beschouwing van het oneindige blijven steken.

Hij toont dan aan (blz. 334—371), hoe beide onvruchtbaar zijn en tot ongerijmdheden komen. Wij zullen hem in zijn critiek volgen, om zo nader te komen tot zijn eigen opvatting. Wat de empirische behandeling van het natuurrecht betreft — empirisch noemt hij hier doctrines, die blijven steken in het constateren en opsommen van een veelheid met onderlinge betrekkingen — vallen hier weer twee hoofdstromingen te onderscheiden:

Vooreerst de groep van ficties over een natuurtoestand, waarin vroeger de mensen zouden hebben geleefd, vóór een maatschappelijk verdrag, en vervolgens de groep, die uitgaat van het abstracte begrip, van de natuur en de bestemming van de mens. In de eerste groep vallen dus Rousseau, Hobbes, Spinoza, in de tweede allen, die de menselijke ziel „Wie ein Sack voll Vermögen darstellen”, zoals hij het in de Phänomenologie spottend heeft genoemd, en waarmee m.i. vooral Wolff en Thomasius bedoeld zijn.

Hegels bezwaar tegen beide stromingen is, dat zij denken, wanneer zij al het toevallige en willekeurige uit het beeld van de mens weghalen,

daardoor onfeilbaar het absoluut noodzakelijke te zullen overhouden. Hij ziet de abstractie dus als een zeef, als een filter, waar het noodzakelijke wordt afgezonderd. Maar het empirische heeft bij dit zeven, bij deze scheiding, geen enkel criterium, waar de grens ligt tussen het toevallige en noodzakelijke, dus tussen dat, wat moet worden weggestreken, en dat wat moet worden overgehouden, om het beeld van de natuurtoestand of het menselijke wezen over te houden (blz. 339). Gevolg is dan ook, dat men naar believen enkele bepalingen uit de andere licht, en deze de noodzakelijke noemt, en dat zo de wens de vader van de gedachte wordt. „Das richtende Prinzip für jenes Apriorische ist das Aposteriorische”.

Hegel heeft tegen deze empirische natuurrechtsopvattingen — nog steeds behandelt hij beide typen tegelijk — nog twee bezwaren: Men komt niet tot het begrip van de eenheid in het rijk van de zedelijkheid, maar men blijft steken bij een veelheid van vermogens en kwaliteiten. Zij hebben alleen de betrekking, dat zij als veelheid, zonder eenheid, zonder noodzakelijke samenhang, tegenover en naast elkander staan.

Gevolg is dan ook, dat „die abgesonderten Energieen des Sittlichen” (blz. 340) in de fictie van de natuurtoestand, of in de abstractie van het wezen van de mens gedacht moeten worden „een wederzijdse verdelgingsoorlog te voeren”. Bovendien kan men op deze wijze, — wanneer men bv. heeft aangenomen, dat de mens een op zich levend en zelfgenoegzaam wezen is, — nooit tot een bevredigende gemeenschapstheorie komen. Als men dan een staat laat ontstaan b.v. uit drang naar gezelligheid, of wegens de onderdrukking van zwakkeren door sterkeren, waarmee men het veld van de wijsbegeerte voor dat van de historische verklaring verwisselt, kan men louter een uiterlijke staatseenheid verkrijgen. Bovendien — dit merkt Hegel hier reeds op — doet men dan de goddelijkheid van de staat geweld aan. Voor dit gebouw van grondbeginselen, doeleinden, rechten en plichten, dat met alle veelheid nooit tot een eenheid kan komen, kan Hegel weinig eerbied hebben. Hij heeft niet eens de moeite genomen, om de natuurtoestandsfictie en de wezensleer afzonderlijk te behandelen. In de Encyclopädie (§ 502 Zusatz) is hij op beide opvattingen nog even teruggekomen, maar hier heeft hij de positie veranderd, door van „Naturbestimmung” en „Selbstbestimmung” te spreken, en onder Naturbestimmung een rechteloze toestand, een wereld van macht en geweld te verstaan.

Na deze beschouwing van de empirische wijzen van behandeling gaan we nu over tot de „formelle Wissenschaft”, die de oneindigheid beschouwt zonder ervan de vereindiging te kunnen vinden, en zo in een onvruchtbare abstractie vastloopt. Kant en Fichte — over hen gaat het hier —



hebben slechts „die reine Abstraktion“ van het oneindige bereikt, maar ze zijn nooit tot het inzicht gekomen, dat de oneindigheid, „indem sie das Unendliche, das absolut Endliche ist; indem sie das Unbestimmte, das absolut Bestimmte ist“ (blz. 347). Uit deze dode abstractie, uit deze eenheid zonder geleding, kan dus onmogelijk het organisme van de zedelijkheid groeien. Niet eens een veelheid, niet eens meerdere wetten zijn mogelijk. Verder dan het zuivere begrip van de plicht valt niet te komen.

Hier vinden we dus de gedachte, die later in de Grundlinien in de tegenstelling en de wederzijdse aanvulling en afhankelijkheid van het goede en het subjectieve wordt uitgewerkt. In enkele vinnige zinnen wordt dan deze louter formele beschouwing afgehandeld: „Und in der Produktion von Tautologien besteht nach der Wahrheit das erhabene Vermögen der Autonomie der Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft“ (blz. 353). „Aber das Wesen des reinen Willens und der reinen praktischen Vernunft ist, das vom allem Inhalt abstrahiert sei; und also ist es an sich widersprechend, eine Sittengesetzgebung, da sie einen Inhalt haben musste, bei dieser absoluten praktischen Vernunft zu suchen, da ihr Wesen darin besteht, keinen Inhalt zu haben“ (blz. 353). Tenslotte zegt Hegel, dat iedere bepaaldheid volgens de grondregel van Kant tot een zedelijke wet gemaakt zou moeten kunnen worden, en we dus op de grootste willekeur stuiten, en „es gibt gar nichts, was nicht auf diese Weise zu einem sittlichen Gesetz gemacht werden konnte“ (blz. 354).

Ook langs deze weg, het vasthouden van de algemeenheid zonder de bijzonderheid, komen we dus niet tot het organisme van de zedelijkheid. Ons heil ligt in het idee van de „spekulative Allgemeinheit“, die tegelijk het bijzondere omvat, „concreet“ d.i. „zusammengewachsen“ is, in de Hegeliaanse zin.

Wat is dus Hegels eigen leer over het natuurrecht?

Onder natuurrecht verstaat hij in de Behandlungsarten niets anders dan de leer van de absolute Sittlichkeit. Hij begint zijn eigen opvatting uiteen te zetten (blz. 371) met de zin: „...so setzen wir das Positive voraus, dass die absolute sittliche Totalität nichts anderes als ein Volk ist“. Hier vinden we de hoofdgedachte uit het derde deel van de Grundlinien reeds: „Es steht für Hegel a priori fest“, zegt Lasson in zijn inleiding op het zevende deel van zijn Hegel-uitgave, „dass Staat und absolute Sittlichkeit dasselbe seien; oder genauer, dass sich in dem Volke als politisches Gemeinwesen die absolute Sittlichkeit verwirkliche“. De vergoddelijking van de Staat en de identificatie van staats- en volksleven en van staat en Volksgeist, vinden we dus reeds hier. „Er kommt dazu“, zegt Lasson, „die Religion gleichsam als die Innenseite des Staatslebens

zu betrachten : die nationale Sittlichkeit musz als Gott des Volkes angeschaut werden" (inl. VII—33). We merken hier het sterke relativisme op. Van algemeenheid en onveranderlijkheid is hier geen sprake meer in deze alles op het volk, op de natie betreffende beschouwing.

Heeft deze leer van extreem nationalisme, die alle zedelijkheid relateert, met natuurrecht nog iets meer gemeen dan de naam?

In deze Sittlichkeit bestaat er echter een Gegensatz: We zien de onderscheiding tussen de relatieve en de absolute zedelijkheid, wat we in de Grundlinien terugvinden als „Gesellschaft" en „Staat". Hier vinden we de eerste aanduiding van wat later het hoofdpunt van zijn staatsleer wordt. Het systeem van de relatieve zedelijkheid omsluit het geheel van behoeften en genietingen, het net van wederzijdse afhankelijkheid, het terrein van eigendom en overeenkomst, en de rechtsbedeling. Dit systeem van de relatieve zedelijkheid — de staat van de Engelse economen, de gemeenschap van de klassieke economie, Smith, Ricardo, etc. — moet steeds aan dat van de absolute zedelijkheid onderworpen blijven (blz. 373).

De conclusie, die Hegel in de Behandlungsarten uit deze onderscheiding trekt, is eigenaardig, en komt in de Grundlinien weer iets anders terug: (blz. 379) „So bilden sich nach der absoluten Notwendigkeit des Sittlichen zwei Stände, wovon der eine als Stand der Freien, das Individuum der absoluten Sittlichkeit, dass . . . der lebendige absolute Geist, die lebendige Bewegung und der göttliche Selbstgenuss dieses Ganzen, in der Totalität der Individuen als seine Organe und Glieder ist." „... Alsdan ein Stand der nicht freien, welcher in der Differenz des Bedürfnisses und der Arbeit, und im Rechte und der Gerechtigkeit des Besitzes und des Eigentums ist". We hebben hier dus „Zwei Zonen der Sittlichkeit" (blz. 388) de „totalitaire" en de „burgerlijke" staat, waarvan echter slechts de absolute het goddelijk karakter heeft, waaraan de ander in zijn eindigheid niet kan deelnemen.

Hiermee heeft Hegel in de Behandlungsarten zijn idee over natuurrecht = de leer van de absolute Sittlichkeit weergegeven. In de Grundlinien heeft hij voor zijn leer de uitdrukking „Natuurrecht" weinig gebruikt, en in de Enzyklopädie verstaat hij onder natuurrecht niets anders dan de natuurstoestand van Hobbes. Had Hegel de Scholastiek gekend, de leer van De Vitoria en De Groot, dan waren deze naast de leer van Wolff ongetwijfeld in het begin van de Behandlungsarten onder de „empirische" gerangschikt, met alle gevolgen van dien. De eigenschappen van hun natuurrecht komen ook hier dan niet in het geding: de absolute Sittlichkeit is „lebendig" dus veranderlijk, identiek aan de Volksgeist, dus niet

algemeen en tegenover het absolute recht van de Weltgeist is er geen recht onschendbaar.

Het lijkt dus onbegonnen werk, hier een natuurrechtsbegrip te ontdekken in de traditionele zin: van algemene gelding, van onveranderlijkheid, van onschendbaarheid is geen sprake. Maar langs een omweg komen we hier althans tot een belofte van natuurrecht: „Was wirklich ist, das ist vernünftig, und was vernünftig ist, das ist wirklich” zal Hegel twintig jaar later zeggen. Ieder volksleven heeft enigermate aan deze „Wirklichkeit” aan deze „Vernünftigkeit” deel, volgens een opklimmende reeks.

Het sociale leven en het recht naderen in deze lange ontwikkeling steeds meer tot hun ideaal: bij de Grieken is de polis alles, het Christendom brengt het respect voor de persoon, de moderne tijd het staatsleven etc. Dat, wat later natuurrecht zal heten — in de Grundlinien — is hier mede in wording; en hoe onvolmaakt ook, in ieder volk is nog een of ander deel hiervan geïnvesteerd, zodat, wanneer het individu moet leven volgens de Sittlichkeit van zijn volk, hij in meerdere of mindere mate „vernünftig” leeft; meer echter dan een belofte van een natuurrechtsbegrip is dit niet, vooral, omdat wij hier de wordingsleer uit de Grundlinien anticipeerden.

Hegel werkt zijn begrip aan het slot van de Behandlungsarten nog verder uit, hij bespreekt:

- a) de verhouding van de Sittlichkeit van het individu t. o. v. de „reale absolute Sittlichkeit”;
- b) de verhouding tussen natuurrecht en moraal;
- c) de verhouding tussen natuurrecht en positieve rechtswetenschap.

Ad a): „... so ist sie (die absolute Sittlichkeit) unmittelbar Sittlichkeit des Einzelnen, und umgekehrt das Wesen der Sittlichkeit des Einzelnen ist schlechthin die reale und darum allgemeine absolute Sittlichkeit. Die Sittlichkeit des Einzelnen ist ein Pulsschlag des ganzen Systems, und selbst das ganze System” (blz. 392). Zo is ook de verhouding tussen dit „natuurrecht” en de moraal veranderd, omgekeerd zelfs, zegt Hegel: „dass nämlich der Moral nur das Gebiet des an-sich Negativen (vgl. ... insofern sie im Einzelnen sich als solchen ausdrückt, ist sie unter der Form der Negation gesetzt, d.i. sie ist die Möglichkeit des allgemeinen Geistes (blz. 393)) zukommt, dem Naturrecht aber das wahrhaft Positive, nach seinen Namen, dass es konstituieren soll, wie die sittliche Natur zu ihrem wahrhaften Rechte gelangt” (blz. 394). — Men lette op deze typerende woordverklaring van Hegel. — Zedelijk is het dus, volgens het klassieke woord, te leven volgens de wetten van zijn land. Wie zedelijk leeft, is in het grote corpus opgenomen, en doet niets dat opvalt. De

zedelijkheid, zegt Hegel in de Grundlinien, is de grote verkeersweg, waarover allen lopen, en waar niemand zich onderscheidt.

Ad b) : Het begrip moraal heeft voor Hegel juist de bijgedachte van excentriek zijn, van op te willen vallen, van een eigen afgezonderde positie te willen verkrijgen, van zich los te maken uit het grote volksgeheel. Zowel in de Phänomenologie als in de Grundlinien behandelt hij de Moralität en de huichelarij dicht bij elkander. Het „Naturrecht” d.w.z. de absolute Sittlichkeit, beschouwt dus het grote geheel, en de individuen als accidenten. Zijn terrein wordt daarom door Hegel positief genoemd, terwijl de moraal, die de mensen in hun onafhankelijkheid en afzonderlijkheid beschouwt, dus het grote geheel verwaarloost voor de delen, zijn terrein als „das an-sich Negative” ziet aangeduid.

Ad c) : Hoe is nu de verhouding tussen „natuurrecht” en positieve rechtswetenschap?

Hegel behandelt hier eerst de verhouding tussen wijsbegeerte en „bestimmte Wissenschaft” in het algemeen. „Die bestimmte Wissenschaft ist nichts Anderes als die Darstellung und Analyse, wie das, was die Philosophie unentwickelt als eine einfache Bestimmtheit lässt, sich wieder verzweigt, und selbst eine Totalität ist” (blz. 397). Hij trekt hieruit een vrij vèrgaande conclusie. „Es folgt hieraus, das wir vorderhand sagen könnten, dass ein guter Teil dessen, was positiver Rechtswissenschaft, heisst, vielleicht das Ganze derselben in die vollkommen entwickelte Philosophie fallen würde”. „Es ist durch das für-sich-sein und die empirische Unterscheidung dieses Korps von Wissenschaften keine wahrhafte Unterscheidung desselben von der Philosophie gesetzt” (blz. 398).

Nu gaat Hegel over tot de bespreking van het begrip „positief” : Al gauw blijkt weer, dat „positief” bij Hegel een weer eigen-aardige zin heeft, en dat dit begrip weer van een immanentieeler de stempel draagt. Positief kan een wetenschap zijn of naar de vorm, of naar de inhoud, en naar de vorm weer op twee manieren.

De eerste wijze, waarop een wetenschap positief wordt, is deze, dat iets, wat eenzijdig en tegengesteld is, en alleen in de absolute identiteit met het tegengestelde verenigd realiteit heeft (blz. 404) geïsoleerd wordt, en als zelfstandige en onafhankelijke realiteit wordt behandeld, dus als iets zelfstandigs uit het dialectische proces wordt gelicht. „Insofern als eine Rechtswissenschaft dadurch positiv ist, dass sie sich an das Meinen und an wesenlose Abstraktionen hält, so hat ihre Berufung auf die Erfahrung . . . oder auf den gesunden Menschenverstand nicht den mindesten Sinn” (blz. 403). Tegenover het levende, groeiende geheel

van de Sittlichkeit heeft een dergelijk „bevroren” détail geen zin.

De tweede wijze, waarop een wetenschap naar de vorm positief wordt, is deze, dat een beginsel niet alleen als zelfstandig en onafhankelijk uit het levende geheel wordt gelicht, maar ook op andere terreinen wordt aangewend, en deze aan zich onderwerpt. Een tekenend voorbeeld van deze overschatting en dit misbruiken van een gegeven buiten en boven zijn eigen terrein is b.v. het overplanten van de leer van de overeenkomst van het burgerlijk recht „in die absolute Majestät der sittlichen Totalität”. Of evenzo het gebruiken van deze leer van de overeenkomst voor het volkenrecht, of het verplaatsen van de moraal naar het leven van staat en volkerengemeenschap, wat volgens Hegel tot de grootste catastrofie zou leiden „da das moralische Prinzip wie das des bürgerlichen Rechts nur im Endlichen und Einzelnen ist” (blz. 406).

Nu moeten we ook nog „die Positivität von Seiten der Materie betrachten” (blz. 407). We hebben gezien, dat de Sittlichkeit een levend, groeiend, dus veranderlijk geheel is. We hebben ook gezien (blz. 396), dat deze levende eenheid zich als een „System der Gesetzgebung” moet uitdrukken, „so dass dieses System vollkommen die Realität oder die lebendigen vorhandenen Sitten ausdrückt” (blz. 396).

Maar nu is meteen de mogelijkheid geopend, dat Sitte en Gesetz niet samenvallen, dat er een breuk is. Dan wordt deze wet positief naar zijn inhoud, d.i. niet in overeenstemming met de Sittlichkeit, het natuurrecht.

Deze „positieve wetten” kunnen zich in twee gevallen voordoen :

Ze kunnen zo worden door het historisch proces, m. a. w. ze kunnen zichzelf overleven. Zo waren dan b.v. jachtrecht en tiendrecht in hun tijd sittlich, maar werden in de negentiende eeuw positief, d.i. niet meer in overeenstemming met de volksontwikkeling, en de veranderde structuur van de gemeenschap. De Sitte is immers levend, groeiend, maakt dus zoals een boom in zijn ontwikkeling en groei dood hout. De eenmaal vastgelegde wet wordt eerst door de volksgeest gedragen, en vervreemdt na godsdiensthervormingen, na maatschappelijke evoluties e.d. van het volk, sterft af, en bestaat nog slechts als rudiment. Dit is de eerste wijze, waarop een wet positief wordt, d.i. van de Sittlichkeit, van het „natuurrecht”, vervreemdt.

Maar er is nog een tweede wijze: „Sondern auch dasjenige ist ohne wahrhaft positive Wahrheit, was das Negative, die Auflösung und Abtrennung von der sittlichen Totalität festsetzt” (blz. 413). Dus alle wetten, die een gevaar vormen voor de sittliche Totalität, zijn positief. Zo b.v. de wetten, die een bepaalde stand zo bevoordelen, dat de staat er onder lijdt, door een partij-regering ten eigen bate gemaakt, of een wet,

die autonomie en zelfbestuur geeft, terwijl het volk er nog niet rijp voor is, of een voortijdig gegeven algemeen kiesrecht. „Positief”, wil hier dus zeggen: tegen de Sittlichkeit in, destructief. Positief is hier dus een wet, die óf niet meer volgens het veranderlijke Sittlichkeits-geheel is, óf tegen de geldende Sittlichkeit in is ontstaan. Hegels begrip „positief” zoals we het hier vinden, heeft dus met het traditionele begrip — gesteld door een bevoegd gezag voor het algemeen welzijn — weinig te maken.

We kunnen dus zeggen, dat Hegel positief noemt, dat wat niet in het levende geheel is opgenomen, dat wat dood, afgesneden, bevroren is, en met de groeiende totaliteit geen contact meer heeft. Zo zien we dus het begrip van positief recht en positieve wetenschap: óf naar de vorm, óf naar de inhoud is er een overschrijding, een verstarring geweest, tegen de natuur van het levende en groeiende absolute in.

De verhouding tussen natuurrecht en positieve rechtswetenschappen is hiermede wel duidelijk: de term positief is immers zonder meer een disqualificatie. Het is de verhouding van de boom tegen afgevallen bladeren, dorre takken en parasieten.

We hebben dus gezien, dat de ideeën uit de Behandlungsarten over natuurrecht en positief recht voor ons, als specifiek voor een immanentie-leer, vreemd zijn. Alleen een belofte is er te bespeuren voor later contact.

Het is merkwaardig, dat Hegel in zijn oudste geschriften veel minder toenaderingsmogelijkheid toont dan in de Grundlinien: het contact met Kant, met de natuurrechtsleer van de Scholastiek, Hugo de Groot, de Spaanse theologen e.a. is in zijn latere werk veel meer vruchtbaar. Toch was deze uiteenzetting over de Behandlungsarten nodig: ze zal veel tijd besparen en veel inzicht doen winnen over Hegel in zijn bloeiperiode.

## **§ 2. Hegels natuurrechtsbegrip in de Grundlinien.**

Het is een gevaarlijke operatie, het begrip natuurrecht bij een schrijver vast te leggen, zonder de betekenis van zijn term „positief” in het gesprek te betrekken. Vandaar, dat wij in de bespreking van Hegels natuurrecht ook hier weer iets over zijn begrip van „positieve wet” moeten zeggen.

Wij zagen in de vorige paragraaf over Hegels visie op positief recht en natuurrecht in de Behandlungsarten, dat natuurrecht een ander woord is voor de absolute Sittlichkeit, en dat de term positief zonder meer een disqualificatie is. In de Grundlinien is er echter een verschuiving, en een verzoening opgetreden: Het natuurrecht doet zich nu voor als het Vernünftige, het redelijke, en wel niet alleen het door de rede gekende, maar het uit de aard der zaak door de rede gevondene: „Es liegt in der Natur

der Sache, dass der Sklave ein absolutes Recht hat . . . ." Dit redelijk, dit Vernünftige, is natuurlijk niets anders dan het Sittliche uit de Behandlungsarten. Maar het begrip Sittlichkeit heeft zich in Hegels groeiperiode van 1801—1821 verder ontwikkeld.

Ook het begrip positief is geheel anders: er heeft een verzoening plaats gevonden, en „positief” is iets anders geworden dan tegen-natuurlijk, en vrijwel genaderd tot het algemeen gangbare begrip. Vandaar ook, dat de verhouding tussen beide is veranderd. Er is wel een onderscheid tussen het wijsgerige recht, het natuurrecht, en het positieve, maar men moet vooral niet denken, dat zij elkander tegenspreken of vijandig zijn: Hun onderlinge verhouding is veel meer die van Institutiones tot Pandecten (§ 3 Gr.). Het positief recht kan inderdaad berusten op geweld en tyrannie, kan inderdaad vol zijn van bepalingen, die „an-und-für-sich unrechtlich und unvernünftig” zijn (§ 3 Gr.), zoals b.v. de veel te grote macht van de pater familias in 't oude Romeinse privaatrecht, maar dit is toevallig, en dergelijke misbruiken hebben met de natuur van het positieve recht niets te maken. Hegels begrip van het positieve recht is dus sinds de Behandlungsarten geheel veranderd. De term positief duidt niet meer aan het afgestorvene, het staats-vijandige, het zinloze relict of de staatsgevaarlijke wet; het positieve treedt niet meer op als het in wezen negatieve. De Vernunft zelf is het immers, die van de toevallige vlekken en breuken in de wet erkent, dat „die Zufälligkeit, der Widerspruch und der Schein ihre, aber beschränkte, Sphäre und Recht hat, und sich nicht bemüht, dergleiche Widersprüchen in's Gleiche und Gerechte zu bringen” (§ 214). Het is immers nooit vernünftig te bepalen, noch door zuivere deductie te achterhalen, of een vergrijp met negen-en-dertig of met veertig slagen gestraft moet worden.

En dit is een van de eerste gevallen, waarin het recht positief is, n.l. „durch die für die Entscheidung in der Wirklichkeit erforderliche letzten Bestimmungen” (§ 3 en § 214).

In nog twee andere gevallen is het recht naar de inhoud positief: door de bepalingen, die „die Anwendung des allgemeinen Begriffes auf die besonderen Gegenstände und Fälle erhalten” (§ 214). Zouden hier niet ondergebracht kunnen worden de regels van verjaring, bewijs, bijna het gehele procesrecht, alle regelingen over instanties en hun werkwijzen, zoals voogdijraden, en de rechterlijke organisaties? Als deze veronderstelling juist is, dan vindt hier een groot deel van ons wetboek zijn plaats.

Er is nog een derde geval, waarin het recht naar de inhoud positief is: n.l. door die bepalingen, die voortspruiten uit het nationale karakter, die kenmerkend zijn voor de trap van zijn ontwikkeling, en de regeling

van alles, wat de natuurlijke conditie van het land noodzakelijk maakt. Zo b.v. voor het eerste geval een wettelijke regeling van de Zondagsrust, of de nationale feestdagen; in het tweede de bepaling over heerlijke rechten, over de berechting van heksen, bepalingen over de positie van vreemdelingen en het handelsverkeer, en in het derde de regeling van de waterstaat, toezicht op de dijken e.d. Zo menen wij tenminste de woorden: „den Zusammenhang aller der Verhältnisse, die der Naturnotwendigkeit angehören” op te moeten vatten.

Wanneer wij deze drie categorieën eens overzien, kunnen wij vooreerst opmerken, dat een regel van positief recht onder meerdere kan vallen, dus op meerdere gronden positief kan zijn. Vervolgens, dat dit begrip van „naar de inhoud positief” volkomen met het gangbare overeenstemt. Geheel hiermede in overeenstemming is voorts, dat Hegel stelt, dat het onmogelijk is, langs louter deductieve weg een rechtsleer op te bouwen. Ook Hegel komt zo tot de verdeling van de menselijke wetten in determinerende en specificerende regels.

Wat de determinaties betreft, is het standpunt van Hegel volkomen het gangbare: er ligt nu eenmaal in deze laatste perfecties van het positieve recht een element van willekeur, van even-goed-anders-kunnen-zijn, omdat de redelijke deductie in deze tekort schiet. Naar de vorm is dan eindelijk het recht positief „durch die Form, in einen Staate Gültigkeit zu haben”. Dit wordt ons verder uitgewerkt in § 209—215.

Wat is nu Gültigkeit, wat is Gelten? Hier komen we aan het wetsbegrip van Hegel, en vragen, is de wet volgens Hegel ook primair een redeordering? Hoe staat het met de afdwingbaarheid? Bestaat er een plicht t.o.v. de wet? Voor een goed begrip van zijn natuurrecht, en van zijn positie tegenover het „Vernunftrecht” van Kant, is het goed hierop later in te gaan. We kunnen nu echter, na dit voorlopige onderzoek van het begrip „positief” in de Grundlinien het volgende opstellen: Het begrip determinatie is Hegel vertrouwd; hij aanvaardt, dat een wet, die praktisch bruikbaar zijn moet, niet tot het einde toe uit het begrip kan worden afgeleid.

Het begrip specificatie is Hegel ook bekend: dat het menselijk positief recht voor een deel niets anders is, dan verbijzondering van het philosophische recht, erkent hij in § 3, wanneer hij zegt, dat zij zich tot elkander verhouden als Institutiones tot Pandecten, en meer negatief in § 214, wanneer hij spreekt over „in dieser Zuspitzung des Allgemeinen, nicht nur zum Besonderen, sondern zur Vereinzelung, d.h. zur unmittelbaren Anwendung, ist es vornehmlich, wo das rein Positive der Gesetze liegt”. De verbijzondering gebeurt dus door deductieve afleiding, en niet zozeer door willekeurige toevoeging.



Een kennistheoretische vraag, of deze deductie hier in „verstandelijke” of in „redelijke” zin moet worden opgevat, heeft Hegel zelf voorkomen: „was übrigens noch geschehen kann, ist Sache des Verstandes . . . . und betrifft . . . Konsequenz, weitere Anwendung” (§ 212 Gr.). (N.B. „Deduktion” gebruikt Hegel ook in de zin van evolutie, waar de Vernunft werkzaam is).

Hegels onderscheiding tussen positief naar de vorm en positief naar de inhoud is ons volkomen aanvaardbaar; er zijn wetten positief naar de vorm, die het niet naar de inhoud zijn, n.l. in zoverre zij een natuurrechtelijk beginsel weergeven.

Na dit onderzoek over Hegels begrip van positief recht komen we nu tot het natuurrecht. Wat is Hegels natuurrechtsbegrip in de Grundlinien? Mag Hegel een natuurrechtstheoreticus worden genoemd? Hoe is de verhouding tussen Vernunft en Recht?

Hiervoor moeten we even terug naar wat we in het eerste hoofdstuk zagen over de dualiteit in Hegels rechtsbegrip. „Das Recht ist etwas Heiliges überhaupt, allein weil es das Dasein des absoluten Begriffes ist”. „Begriff” en „Dasein” dat zijn beide de componenten van het recht. Het recht is uiting, objectivering, maar uiting en objectivering van iets, het is „Dasein des freien Willens” (§ 29). „Dasein des absoluten Begriffes der selbstbewussten Freiheit” (§ 30).

En hier zien we weer een onderscheiding: Er is „Begriff”, dat nog niet tot Dasein is gekomen — de ontwikkeling van het recht voltrekt zich in trappen — en er is Dasein, dat „dem Begriffe nicht angemessen ist”. Recht is uiting, het is waar, maar het is uiting volgens de rede, en zelfs van de rede, een der „Weltgestalten” van de Vernunft, het is een „vernünftige” uiting: „Eine Rechtsbestimmung kann sich aus den Umständen und vorhandenen Rechtsinstitutionen als vollkommen gegründet und konsequent zeigen, und doch an-und-für-sich unrechtlich und unvernünftig sein, wie ein Menge der Bestimmungen des römischen Privatrechts” (§ 3).

Wij zullen nu, voordat we Hegel het praedicaat van natuurrechtsleeraar toekennen, eerst in de diverse trappen van realisering van dit recht dit element van Vernunft, van rede en onredelijkheid nagaan, en vooral moet ons oordeel klaar worden over zijn positie tot Kant: is dit Vernunftrecht of natuurrecht, en, als we het zeer scherp mogen stellen: constructie door een autonome rede uit zich, of inventie door de rede uit de natuurlijk gegeven verhoudingen?

Systematisch naslaand vinden we:

I. De sfeer van het abstracte recht levert ons het volgende :

§ 41 Zusatz : Das Vernünftige des Eigentums . . . .

§ 44 Zusatz : Die Person hat das Recht, in jede Sache ihre Wille zu legen.

§ 46 : Die Idee des Platonischen Staats enthält das Unrecht gegen die Person, des Privat-Eigentums unfähig zu sein.

§ 57 (over de slavernij) : Hier gilt das Unrecht, und befindet es sich ebenso notwendig an seinem Platze.

§ 66 Zusatz : *Es liegt in der Natur der Sache*, dass der Sklave ein absolutes Recht hat, sich frei zu machen.

§ 70 : Ich habe daher zu jener Entäusserung (de zelfmoord) überhaupt kein Recht.

§ 71 : Es ist durch die Vernunft ebenso notwendig, dass die Menschen in Vertragsverhältnisse eingehen, als dass sie Eigentüm besitzen.

Maar hoe is nu de verhouding tussen Vernunft en onrecht? Het is vernünftig, dat er eigendom is, dat de personen door overeenkomsten met elkander in contact komen, maar hoe moet het nu met het onrecht? Het is zeker vernünftig, dat we overgaan van persoonlijkheid naar subjectiviteit; van recht naar Moralität. Dit gebeurt door het onrecht, door de splitsing van de bijzondere wil tegen de algemene wil. Het is vernünftig, dat deze onderscheiding optreedt, want anders staat het proces stop. Maar dat deze onderscheiding nu juist het onrecht is, vormt een moeilijkheid, die niet gemakkelijk is op te lossen. Het is dus een eis van de Vernunft, dat er onrecht is? De misdaad is dus vernünftig?

De beste oplossing is wellicht deze, dat de verdieping van persoonlijkheid naar subjectiviteit als vernünftig erkend wordt, en dat de voorwaarde ervoor, het onrecht, eenvoudig als voorkomend feit wordt aanvaard. Dus de katharsis, de vergelding, en het daarmee verbonden ontwaken van de subjectiviteit wordt goedgekeurd, maar het onrecht wordt eenvoudig als verschijnend geconstateerd volgens § 214, waarin de Vernunft toegeeft, dat ook willekeur en toeval zijn eigen beperkte sfeer heeft.

In deze trap spreekt Hegel dus van rechten, voorkomend uit de natuur van een ding (§ 44, § 66 enz.), en onafhankelijk van enige positieve bepaling door de vernünftige ontwikkeling geponeerd (eigendom, overeenkomst e.d.).

II. Hoe is het nu in de tweede trap, die van de subjectiviteit?

§ 107 : Der moralische Standpunkt (de zelfbepaling) ist das Recht des subjektiven Willens.

§ 114 Zusatz: Das Recht des moralischen Willens ist, dass im Dasein desselben nur anerkannt werde, was innerlich als Vorsatz bestand."

§ 123 Zusatz: (der Mensch) .... hat ein Recht, seine Bedürfnisse zu seinem Zweck zu machen.

§ 124: Das Recht der Besonderheit, des Subjektes, sich befriedigt zu finden.

§ 127: De beschouwing van het noodrecht, en wel uitdrukkelijk „nicht als Billigkeit, sondern als Recht" (vgl. de behandeling van het noodrecht bij Kant).

Ook hier vinden wij van recht, subjectief recht, gesproken, dat uit de aard der dingen volgt.

### III. En in de derde trap?

§ 154: Das Recht der Individuen an ihre Besonderheit....

§ 159: Das Recht, welches dem Einzelnen.... Das Recht der Familie besteht eigentlich darin....

§ 163: Das Recht der Sittlichkeit gegen das Belieben....

§ 168: Wenn mann die Ehe selbst nicht als im Naturrecht, sondern bloss.... gegründet betrachtet....

§ 174: Die Kinder haben das Recht, aus dem gemeinsamen Familienvermögen ernährt und erzogen zu werden.

§ 184: ....der Besonderheit hat das Recht, sich nach allen Seiten zu entwickeln. ....Die Allgemeinheit das Recht, sich als Grund und notwendige Form.... und ihren letzten Zweck zu erweisen.

§ 185: ....denn solche Hülfe würde dem unendlichen Rechte der Idee widersprechen, die Besonderheit frei zu lassen.

§ 219: Die Rechtspflege ist so sehr als Pflicht wie als Recht des öffentlichen Machts an zu sehen.

§ 221: Das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft hat das Recht, im Gerichte zu stehen.

Wat kunnen we nu uit deze vermoeiende reeks van citaten concluderen?

Dat er recht bestaat buiten het positieve wisten we reeds uit § 3. Eveneens, dat dit wijsgerige recht zich verhoudt tot het positieve als grondslag tot verbijzondering en determinatie, als Institutiones tot Pandecten. Maar nu weten we, na deze galerij van citaten, dat dit wijsgerige recht uit de natuur van de dingen, en uit de wezensverhoudingen voortspuit. Hij, die een zich vrij bepalend wezen is, heeft er recht op, door anderen aldus

te worden erkend en behandeld, krachtens zijn natuur: „es liegt in der Natur der Sache, dass der Sklave ein absolutes Recht hat, sich frei zu machen" (§ 66 Zusatz). Uit de aard der dingen, en uit hun wezensverhouding, volgt de continuïteit van het huwelijk (door Hegel in § 163 Zusatz als het Recht der Sittlichkeit voorgesteld) de rechten van de staten tegenover hun leden, uit de verhouding organisme-cel, het recht op occupatie, uit de verhouding persoon-redeloos ding. Dit recht doet zich gelden als het redelijke, als het Vernünftige. De rede is het immers, die in de gegeven verhoudingen ontdekt, dat een bepaald recht, een bepaalde plicht, er noodzakelijk uit voortvloeit.

Voor Hegel is het recht niet ontstaan uit een rechtsgevoel, uit een irrationele bron, maar het is de rede, die de bron is van het recht. Het is de rede, die het menselijke recht stelt, het is de rede, die in laatste instantie oorzaak is van het natuurrecht. De rede is de bron van het recht. Het is de rede, die het positieve recht stelt (wat de determinaties en specificaties betreft, is het verstandswerk) en het is de rede, waaruit het natuurrecht voortvloeit. Juister in Hegels systeem uitgedrukt: dit recht is de Vernunft zelf.

Hegel zelf heeft vaak gefulmineerd tegen degenen, die de gemakkelijkste weg nemen, en hun enthousiasme, hun eigen wensen en verlangens, en een opgezweept gevoelsleven tot bron van recht gaan maken (§ 22 Zusatz). Een andere bevestiging geeft hij in het begin van de Grundlinien, waar hij een reël onderscheid tussen verstand en wil ontkende, en de wil niets anders noemde dan de rede, „sich in's Dasein übersetzend".

Voor Hegel is recht rede-werk, en de rede zelf. Toch staan we hier pas aan het begin van de moeilijkheden: We hebben nu gezien, dat Hegel een natuurrechtsbegrip heeft en dat dit in de diverse trappen van zijn rechtsleer is uitgewerkt, zodat we hem een natuurrechtstheoreticus mogen noemen. Maar hoe verhouden zich nu bij Hegel werkelijkheid en rede?

Laten we hier denken aan Hegels waarschuwing aan het eind van de inleiding: „was vernünftig ist, das ist wirklich; was wirklich ist, das ist vernünftig." (Men onderscheide echter — op het voetspoor van Iljin — Realität, Wirklichkeit, Erscheinung, Dasein)<sup>1)</sup>. We hebben Hegel natuurrechtstheoreticus genoemd, omdat uit zijn geciteerde zinnen dui-

---

<sup>1)</sup> Iljin 261: Wirklichkeit: das, was die spekulativ-konkrete Synthese der Elemente verwirklicht hat. Erscheinung: das spekulative Wesen im empirischen Gewande. 263: Realität: das, was aus reinem Wesen besteht. Existenz. is dan het overige, 264: Somit kennt Hegel's Ontologie vier verschiedene Seinsarten.

delijk bleek, dat uit de natuurlijke verhoudingen het recht volgde. Maar deze „natuurlijke verhoudingen” zijn niets anders dan de zelfbepaling van de rede, die autonoom zich volgens een immanente wet ontplooit. Hier komt dus de vraag „natuurrecht” of „Vernunftrecht”, inventie of autonome constructie, weer terug. Immers door de zelfbepaling van de Vernunft zijn de „natuurlijke verhoudingen” zo ontstaan.

Het is beter, voor we hierop ingaan, in het kort de Vernunftrechtsleer van Kant te beschouwen. We kunnen Hegel beter beoordelen, als we zijn positie tegenover Kant hebben vastgelegd. In summiere trekken zullen wij dan Kant's leer trachten weer te geven.

„Kant heeft met zijn rationalisme door abstract redeneren een Vernunftrecht ontworpen, dat ook bij hem op een voor alle mensen geldend oerrecht van vrijheid gebaseerd is” (van Cranenburgh blz. 164. Zie hierover ook: Dr S. Behr blz. 123).

Wat is nu de positie van dit Vernunftrecht?

De gehele Kantiaanse rechtsleer wordt door twee grote beginselen beheerst: De eerste is de scheiding van uitwendige en inwendige wetgeving, van zedeleer en recht. Het recht bestrijkt de uitwendige handelingen van de mens, zo, dat met de willekeur van allen ieders willekeur nog zo wordt verenigd, dat voor allen een maximum van vrijheid over blijft. De tweede is, dat er dus geen rechtsplicht bestaat, dat niemand zedelijk gebonden is zich aan de gegeven wetten te houden, en dat dus ook het reeds gesignaleerde Vernunftrecht geen gelding heeft, dat dus de door de overheid uitgeoefende dwang essentieel is voor het bestaan van recht; zonder dwang geen recht.

Dit Vernunftrecht, zijn aard, zijn wijze van ontstaan, zijn mogelijkheid van gelding, moeten we nu verder gaan onderzoeken.

Kant heeft het ons in zijn rechtsleer niet gemakkelijk gemaakt. In de „Metaphysische Anfangsgründe zum Rechtslehre” stoten we direct op een „angeborenes Recht”, op een recht in wijdere zin, en het eigenlijke recht.

1. Het „Angeborene” is dat, „welches unabhängig von allem rechtlichen Akt jedermann von Natur zukommt” (blz. 237—11)<sup>1</sup>). „Freiheit-Unabhängigkeit von eines anderen nötigender Willkür, sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht” (blz. 237—20).

2. Bovendien hebben wij dan nog een recht in engere en in wijdere

<sup>1</sup>) Deze en volgende citaten uit de „Metaphysik der Sitten” zijn ontleend aan de uitgave van Karl Vorländer, Leipzig 1907.

zin: het rechtsbegrip is „zweideutig“. „Mit jedem Recht in enger Bedeutung ist die Befugnis zu zwingen verbunden. Aber man denkt sich noch ein Recht im weiteren Sinne, wo die Befugnis zu zwingen durch kein Gesetz bestimmt werden kann. Dieser wahren oder vorgeblichen Rechte sind nur zwei: Die Billigkeit und das Notrecht“ (blz. 234). „.... Die Billigkeit ist keineswegs ein Grund zur Aufforderung bloss an die ethische Pflicht anderer, sondern der, welcher aus diesem Grunde etwas fordert, fusst sich auf sein Recht.“ Dit is dan een „Recht ohne Zwang.“

Het noodrecht, dat dan vervolgens wordt behandeld, is dan een „Zwang ohne Recht“, een „Befugnis, im Fall der Gefahr des Verlustes meines eigenen Lebens, einem anderen, der mir nichts zuleide tat, das Leben zu nehmen.“ Dit zijn dan twee „intermundia“.

Vervolgens krijgen we dan het strikte rechtsbegrip: Dit is de „Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges. Recht und Befugnis zu zwingen bedeuten also einerlei“ (blz. 232 Metaph. der Sitten). En hier, in dit strikte rechtsbegrip, hebben wij de mogelijkheid, van „ein ideales Recht, das aus reiner Vernunft abgeleitet, allein überall und jederzeit wahrhaft Recht ist“ (dr. S. Behr blz. 122). „Das Gesetz eines mit jedermanns Freiheit notwendig zusammenstimmenden wechselseitigen Zwanges unter dem Prinzip der allgemeinen Freiheit, ist gleichsam die Konstruktion jenes Begriffes, d.i. *Darstellung desselben in reinen Anschauung a priori*, nach der Analogie der Möglichkeit freier Bewegungen der Körper unter dem Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung. Sowie wir nun in der reinen Mathematik die Eigenschaften ihres Objekts nicht unmittelbar vom Begriffe ableiten, sondern nur durch die Konstruktion des Begriffes entdecken können, so ist 's nicht sowohl der Begriff des Rechts als vielmehr der unter allgemeine Gesetze gebrachte, mit ihm zusammenstimmende, durchgängig wechselseitige und gleiche Zwang, die die Darstellung jenes Begriffes möglich macht. Die- weil aber diesem dynamischen Begriffe noch ein bloss formaler in der reinen Mathematik zugrunde liegt, so hat die Vernunft dafür gesorgt, den Verstand auch mit Anschauungen a priori zum Behuf der *Konstruktion a priori des Rechtsbegriffs* soviel möglich zu versorgen (blz. 233 M. d. Sitten).

Hier hebben we dus voor ons de bron van het Kantiaanse Vernunftrecht. Zijn uitwerking vinden we op blz. 245—412 in de hoofdstukken over „das Privatrecht“ en „das öffentliche Recht“.

De waarde van dit Vernunftrecht is ons zo ook duidelijk geworden :

Het is een in het verstand zelf voltrokken constructie, een zonder op de ervaring te letten verstandelijk opgetrokken gebouw. De vergelijking met de meetkunde is hier ook veelzeggend. Maar een Vernunftrecht — dat, wat door de rede gekend en geconstateerd wordt — zal altijd natuurrechtelijke elementen bevatten: Kant zelf bewijst het, door van „angeborenes Recht“, en van „zweideutiges Recht“ te spreken, en ook de billijkheid een plaats te geven. Iedere verstandelijke rechtsconstructie immers zal altijd moeten uitgaan van de mens, en van zijn geestelijke natuur. Het is een miskenning van de aard van dit Vernunftrecht, het zonder meer en scherp te stellen tegenover natuurrecht, als constructie tegenover inventie.

Over de Kantiaanse rechtsleer moeten we dan nog een opmerking maken: die over de dwangleer. Het recht bestaat buiten staatsverband, en zonder sanctie van de staat slechts in een onvolkomen toestand, van strikt recht kan dan ook niet worden gesproken, maar liever van recht-in-aanleg: „...so liegt es doch a priori in der Vernunft-Idee eines solchen (nicht-rechtlichen) Zustande, dass, bevor ein öffentlicher gesetzlicher Zustand errichtet worden, vereinzelte Menschen, Völker und Staaten niemals vor Gewalttätigkeit gegen einander sicher sein können, und zwar aus jedes seinem eigenen Rechte, zu tun, was ihm recht und gut dünkt, und hierin von der Meinung des Anderen nicht abzuhängen“ (blz. 312 M. d. Sitten).

Dat de dwang bij Kant essentieel zou zijn voor het rechtsbegrip, is m.i. een gevaarlijk gezegde: er is recht, ook zonder dwangmogelijkheid, maar dit recht, waarmede dan het rederecht wordt aangeduid, bestaat in onvolkomen toestand: „...zwar dürfte sein natürlicher Zustand nicht eben darum ein Zustand der Ungerechtigkeit sein (injustus) einander nur nach dem blossen Masse seiner Gewalt zu begegnen. Aber es war doch eine Zustand der Rechtlosigkeit (status iustitia vacuus) wo, wenn das Recht streitig (jus controversum) war, sich kein kompetenter Richter fand...“.

Het recht is dus in deze toestand vóór het staatsgezag of vóór de Volkenbond provisorisch, zoals Kant het noemt. „Da der Naturzustand der Völker ebensowohl als einzelner Menschen ein Zustand ist, aus dem man herausgehen soll, um in einem gesetzlichen zu treten: so ist vor diesem Ereignis alles Recht der Völker und alles durch den Krieg erwerbliche oder erhaltbare äussere Mein und Dein bloss provisorisch, und kann nur in einem allgemeinen Staatenverein (analogisch mit dem, wodurch ein Volk Staat wird) peremptorisch geltend, und ein wahre Friedenszustand werden“ (blz. 350 M. d. Sitten).

De conclusie van Van Cranenburgh aan het einde van zijn dissertatie : „Want waar Kant toch duidelijk zegt, dat men elk recht beschouwen kan als een voor alle burgers bestaande wederkerige dwang, . . . daar is het toch duidelijk, dat men niet van recht kan spreken, voordat die dwang kan uitgeoefend worden. Waaruit dan wederom volgt, dat vóór het bestaan van dengene, die deze dwang kan toepassen, d.i. vóór het ontstaan van de staat, van recht geen sprake kan wezen” (blz. 172), is dus niet juist. Op drie plaatsen immers heeft Kant zelf een geheel andere visie weergegeven, die veel meer met de onze overeenkomt. Er is echter ook bij Kant een duidelijke breuk tussen de definitie van het recht, waarin de dwang — zeker in de tweede definitie — een dominante positie inneemt, en de verdere rechtsleer.

Wanneer we nu — na deze vluchtige visie op Kants rechtsbegrip — weer naar Hegel terugkeren, kunnen wij grote overeenkomsten en grote verschillen constateren, zoals trouwens te verwachten was. Zo kunnen we b.v. constateren, dat de Kantiaanse leer over „provisorisches Recht” — recht nog zonder dwangmogelijkheid — bij Hegel een naklank vond in het „Recht-an-sich” (zie de dissertatie van prof. B. M. Telders over Hegels uitwerking hiervan in het internationale recht).

Zo vinden we ook b.v. bij Hegel de nawerking van het Kantiaanse „zweideutiges Recht”: Hegel spreekt in § 127 ook van Notrecht „nicht als Billigkeit, sondern als Recht”, en in § 233 over de Billigkeit, die „einen dem formalen Rechte aus moralischen oder anderen Rücksichten geschehenen Abbruch” inhoudt.

Maar bij alle punten van overeenkomst moeten we niet vergeten, dat er drie grote verschilpunten zijn, Hegeliaanse beginselen, die zijn gehele leer beïnvloed hebben.

De eerste is het begrip van de Sittlichkeit. Hegel is de onnatuurlijke scheiding tussen zedeleer en rechtsleer te boven gekomen in het begrip van de Sittlichkeit — op zijn wijze echter —. De Kantiaanse leer van de kategorische imperatief ontving bij Hegel een zeer onbarmhartige critiek in zijn behandeling van de „Moralität”: „So wesentlich es ist, die reine unbedingte Selbstbestimmung des Willens als die Wurzel der Pflicht heraus zu heben, wie denn die Erkenntnis des Willens erst durch die Kantische Philosophie ihren festen Grund und Ausgangspunkt durch den Gedanken seiner unendlichen Autonomie gewonnen hat, so sehr setzt die Festhaltung des bloss moralischen Standpunktes, der nicht in der Begriffe der Sittlichkeit übergeht, diesen Gewinn zu einem leeren Formalismus und die moralische Wissenschaft zu einer Rednerei von der Pflicht um der Pflicht Willen herunter. Von diesem Standpunkte aus ist keine im-



manente Pflichtenlehre möglich" (§ 135 Gr.). Door in de Sittlichkeit de tegenstelling tussen Recht en Moralität te verzoenen, heeft Hegel meteen weer het onderhouden van de wetten tot plicht in morele zin voor het individu gemaakt. Het zedelijk ideaal is zelfs geworden, te leven volgens de wetten van zijn land. Hiermee heeft ook de dwangleer bij Hegel veel van zijn importantie verloren: het is juist de ware burgerlijke gezindheid, met hart en ziel zijn verplichtingen te vervullen. De ware burgerzin maakt de dwang overbodig.

Een tweede grote verschil ligt op het terrein van de kennisleer, en doet in de rechtsleer nog zijn invloed gelden. Het Kantiaanse „Vernunftrecht", ontstaan in een Anschauung a priori, te vergelijken — zoals Kant zelf doet — met de meetkunde, en zijn ontwikkeling van axiomata naar afgeleide stellingen, vindt bij Hegel een andere basis: Hoe Hegel denkt over „Anschauungen a priori" wordt wel duidelijk in de inleiding van zijn Encyclopaedie, waar hij voortdurend stelt „voraussetzungslos" te zijn, en het onderscheid tussen redenering a priori en a posteriori te boven gekomen te zijn.

Van een Vernunftrecht in Kantiaanse zin is dus bij Hegel alleen al op grond van de geheel andere kennistheorie geen sprake. Bovendien was dit „Vernunftrecht" in zijn uitgangspunt — een „angeborenes Recht" — natuurrechtelijk.

Ook op een laatste moeilijkheid, — dat de „natuurlijke verhoudingen" ( . . . es liegt in der Natur der Sache . . . ) niets anders zijn dan de zelfbepaling van de Vernunft, — mogen we nu ingaan: deze groei van het natuurrecht naar zijn ideaal vormt een van de „Weltgestalten" van „der Geist" is dus „Wirklichkeit", en geen „Realität", wat de zuivere wijsbegeerte, en dus ook de leer over het natuurrecht is.

Dit natuurrecht, in de werkelijkheid bestaande, is dus te onderscheiden van de haar kennende wijsbegeerte, van de op haar reflecterende Vernunft. Er is dus een verhouding tussen het bestaande natuurrecht en de geest, die zich in de aard ervan, zijn eigen aard, verdiept (vgl. Iljin, hoofdstuk „Die Weltgestalten", blz. 279—301). Dus zowel op grond van Hegel's eigen woorden (zie de citaten) als van zijn afwijzende houding tegenover het Kantiaanse Vernunftrecht, als van zijn kennisleer, mogen we hem een natuurrechtsleerleraar noemen.

Dit is ook door verschillenden erkend. Zo zegt Dr S. Behr met enige wrevel: „Auch G. W. F. Hegel ist noch nicht völlig frei von den Nachwirkungen der naturrechtlichen Auffassung" (blz. 123). En Rosenzweig in zijn werk „Hegel und der Staat" (blz. 106): „es war das, genau besehen, eine ungeheure Verscharfung des naturrechtlichen Ge-

dankens". Rosenzweig heeft echter volkomen gelijk, als hij later (blz. 188) opmerkt: „Hegel's Naturrecht hat als Ganzes nur in der Schule, und nicht in's Leben gewirkt"; maar ook op de school heeft Hegels natuurrechtsleer het moeten afleggen tegen zijn onverzoenlijke vijand: de leer der geschiedenis.

Wanneer we dus het feit van Hegels natuurrecht hebben vastgesteld, staan we nog voor een nieuw onderzoek: hoe is het nu gesteld met de traditionele eigenschappen van het natuurrecht, met de onveranderlijkheid, de algemeenheid, de onschendbaarheid? En reeds hier blijkt, hoe diepe inbreuk Hegels evolutieleer en zijn geschiedenisleer — beide zijn te onderscheiden — op zijn rechtsleer gemaakt hebben.

Vóór de uitwerking allereerst een kort overzicht:

1. Kent Hegel de algemeenheid van het natuurrecht? In beginsel wel, maar de breuk tussen Sitte en Vernunft — die vaak optreedt — laat het natuurrecht vaak niet ongerept.
2. Hegel kent in beginsel wel de onveranderlijkheid van het natuurrecht, maar het natuurrecht blijft zeer vaak de mindere, vanwege de sferentheorie: een hoger recht gaat steeds voor een lager, en het hoogste is dat van de Weltgeist, en de door hem gedragen personen en volken.
3. Hegel kent in beginsel niet de onschendbaarheid van een recht. Dit is met zoveel woorden in § 30 uitgesproken. Hegel aanvaardt een orde van rechten, en het zich voordoen van talrijke werkelijke collisies tussen de verschillende orden van rechten: In de hoogste orde, — die van de Weltgeist — vallen recht en feit samen, en de twee lagere komen alleen tot gelding, voor zover zij in het raam van de hogere passen.

Na dit overzicht een meer volledige beschouwing:

I. Hegel kent in beginsel wel de algemeenheid van het natuurrecht (vgl. „Sei eine Person, und respektiere die Anderen als Personen" § 36). De „Forderungen der Vernunft" (§ 3) gelden overal, maar toch zijn er overal „unrechtliche und unvernünftige Institutionen". Er treedt meestal een breuk op tussen natuurrecht en Sitte. Er zijn unvernünftige Sitten, en unvernünftige Staaten zelfs. Alleen in de ideale staat vallen recht en Sitte volkomen samen.

Hegel zelf heeft een open oog voor het bestaan van het kwade, het unvernünftige, het defecte. „Der Staat ist kein Kunstwerk" erkent hij in § 258, „er steht in der Welt, und somit in der Sphäre der Willkür, des

Zufalls und des Irrtums. Übles Benehmen kann ihn nach vielen Seiten defigurieren". Er zijn zelfs staten, die geheel eindig en vergankelijk zijn, en niets van het oneindige in zich hebben. Er is zelfs een mogelijkheid, dat er tijden zijn, waarin natuurrecht en Sitte zozeer verschillen, dat er een ondragelijke toestand ontstaat voor hen die beter willen. Hun, zoals Socrates en de Stoicijnen, staat dan alleen een vlucht naar de innerlijkheid open.

Wanneer men dan ook de staatsverheerlijking in de Grundlinien leest, moet men Hegel geen feits- of machtsaanbidding verwijten: Hegel bedoelt slechts „den Idee des Staates", d. w. z. de ideale staat, waar Vernunft en Sitte samenvallen. Deze Staat noemt hij das Irdisch-Göttliche, waar de Vernunft tot zijn hoogste ontplooiing is gekomen, waar het menselijk kunnen zijn hoogste volmaaktheid bereikt heeft, en niet de nomadenstam of de zigeunerstroep. Wanneer hij dus als ideaal stelt, te leven volgens de wetten van zijn land, op het voetspoor van den Pythagoraer, die een vader instrueerde, dat het beste, dat hij voor zijn zoon kon doen, was, hem burger te maken van een goede staat, mag men hier geen verheerlijking van groeps- en volksmoraal en een onbegrensd relativisme zonder meer uithalen: in dit deel hebben aan het volksleven schuilt weer, in hoe geringe mate soms ook, een deel hebben aan een ideale rechtstoestand, aan een of andere graad van een ideaal staatsleven, en zo een contact met het natuurrecht, en de hoogste cultuurgoederen van de mensheid.

Hegel aanvaardt dus de tragiek, dat veel mensen dus beter zijn dan de graad van Sittelijkheid, waarin hun volk leeft. Dezen staat slechts de vlucht naar binnen open, om daar het hogere zedelijk ideaal te vinden, wat zij in de Sitten van hun volk missen. Maar wat beroert deze persoonlijke tragiek de Weltgeist? Hegel houdt dus geen pleidooi zonder meer voor opportunisme, maar hij aanvaardt het bestaan van het kwaad, van het defecte en onvolmaakte. Hij aanvaardt, dat slechts een klein deel van de mensen n.l. zij, die in een ideale staat leven, het zedelijk ideaal kan bereiken.

II. Zoals Hegel dus in beginsel de algemeenheid van het natuurrecht erkent, zo ook de onveranderlijkheid. Hegel is bij al zijn evolutie-leer geen transformist: De menselijke natuur verandert niet<sup>1)</sup>. Het natuurrecht komt slechts eenmaal volkomen tot zijn recht, wanneer n.l. in de historische ontwikkeling de ideale staat is bereikt. Tevoren bestaat het vaak louter alleen in de onvolmaakte toestand van eis, van Forderung, van

---

<sup>1)</sup> Vgl F. Gregoire blz. 53 „Il n'est pas evolutionniste en ce qui regarde la genèse des espèces vivantes Il n'est pas transformiste, mais fixiste. Mais il est evolutionniste en ce qui concerne l'histoire de l'humanité, la genèse des civilisations .."

„Recht-an-sich". Hegel zelf geeft dit in § 3 duidelijk aan in zijn critiek op het Romeinse recht. Het Christendom prijst hij steeds hierom, dat het het „Vernunftrecht" gedeeltelijk van louter Forderung tot realiteit heeft gemaakt, door het recht van het individu op persoonlijke bevrediging te beschermen, en de onbarmhartigheid van de Platonische staat voor een vernünftiger visie te verwisselen.

III. Nu komen we dan tot de laatste „traditionele" eigenschap: de onschendbaarheid van het recht. Het is een van de meest typische kenmerken van Hegels leer, dat hij een orde, een hiërarchie van rechten heeft, en dat een recht alleen absoluut, alleen onschendbaar is, als het de Weltgeist betreft, of de individuen-personen tegenover elkander.

A. Boven alles staat vooreerst het recht van de Weltgeist. Hij heeft geen partner meer tegenover zich, en als bij hem van recht gesproken wordt, is dit zijn conditie tegenover de Volksgeister en de „cellen" ervan, de individuen. „Jede Stufe der Entwicklung der Idee der Freiheit hat ihr eigentümliches Recht, weil sie das Dasein der Freiheit in einer ihrer eigenen Bestimmungen ist" (§ 30 Gr.). Uit deze collisie van al deze trappen, b.v. van recht en moraal, blijkt, dat zij beperkt zijn, en dat de een de ander ondergeschikt is. „Nur das Recht des Weltgeistes ist das uneingeschränkt Absolute" (§ 30 Gr.).

Hij, de Weltgeist, is het ook, „der sein Recht, und sein Recht ist das allerhöchste, an ihnen (de Volksgeister) in der Weltgeschichte als in dem Weltgerichte ausübt" (§ 340 Gr.). In de Weltgeist vallen feit en norm samen, hij is zijn eigen criterium en zijn eigen rechtvaardiging, en tegelijk zowel het criterium als de rechter van alles wat is.

Wordt dus deze leer een hymne op de supreme willekeur en machtswellust? Neen, want in de Weltgeist valt alles, wat er maar aan volmaaktheid in de wereld is verwerkelijkt. Hij is immers de Wissenschaft der wereld, de Freiheit, de Vernünftigkeit. Hij is — laten wij hier met de meerderheid der schrijvers <sup>1)</sup> aannemen, dat er een „verschuiving" heeft plaats gehad, van het systeem van de Encyclopaedie, en dat de Weltgeist identiek is aan de absolute Geist — in laatste instantie het enige, dat bestaat, hij is dat, waarin alles zijn tijdelijk en vergankelijk bestaan heeft. De gehele wereldgeschiedenis, alle volken en hun perioden van bloei en verval, zijn slechts het instrument voor zijn manifestatie. Zijn dubbel aspect van feit en norm, van macht en recht heeft Hegel in de §§ 341 en 342 zo tot uitdrukking gebracht: „Die Weltgeschichte ist ferner nicht das blosze Gericht seiner Macht, d.i. die abstrakte und ver-

<sup>1)</sup> Zie de reeds geciteerde plaatsen uit Lasson, Hartmann, Rosenzweig, Ziegler; vooral W. Hartmann (II 366—367) en G. Lasson (Einl. blz. 31—34).

nunftlose Notwendigkeit eines blinden Schicksals, sondern, weil er an- und-für sich Vernunft ist . . . die Auslegung und Verwirklichung des allgemeinen Geistes" (§ 342 Gr.).

B. Op de tweede plaats — in de orde van rechten — zien we de Volksgeister, die een drievoudige relatie hebben :

1. naar boven, tegenover de Weltgeist, zijn zij rechteloos ;
2. onder elkander, op gelijk niveau, leven ze in een natuurtoestand ;
3. naar beneden, tegenover de individuen, hebben zij alle recht, als hun belang dat eist.

Ad 2. Deze natuurtoestand, d. w. z. deze vorm van onderling contact, die in laatste instantie op wederzijdse willekeur berust, wordt als volgt duidelijk : De Staten zijn gesteld als zelfstandige totaliteiten. Zij zijn : „sich in sich befriedigende Ganze" (§ 332 Gr.). Zij erkennen dus krachtens hun natuur geen enkele hogere autoriteit, geen volkenbond of verenigde naties. Nu is de afdwingbaarheid door een gezag gesteld door Hegel als een eis van volkomenheid ; zonder dwang-mogelijkheid geen volkomen recht, slechts recht-in-aanleg. Maar bij gebrek aan een wereldlichaam met dwingende kracht — (het bestaan ervan zou trouwens de natuur van de immers souvereine staten geweld aandoen ; het zou een monstrum zijn in Hegel's visie, omdat het de „dynamische" ontwikkeling door een statische ordening zou remmen) — is er geen positief volkenrecht mogelijk, maar alleen onderlinge op wederzijds belang en willekeur berustende afspraken. Wij komen dus in de verhouding van staten tot elkander nooit verder als een „Sollen" als een hoogst onvolkomen en zwellende toestand. Wij mogen ook nooit verder komen, omdat dan de statische ordening de dynamische ontwikkeling onmogelijk zou maken (Zie „Staat en Volkenrecht", dissertatie van prof. Mr B. M. Telders).

Ad 3. Hoe is nu de verhouding van Volksgeister en staten tegenover de individuen-personen ? (N.B. Weltgeist en Staat zijn persoon, en in hogere zin — zie § 35 — dan de overige personen, anders zouden zij ook niet als natuurlijk rechtssubject optreden.) § 145 en § 258 maken dit duidelijk : „ . . . so wie dieser Endzweck das höchste Recht gegen die Einzelne hat, deren höchste Pflicht es ist, Mitglied des Staates zu sein". Nu moet men weer niet — het blijkt uit § 260 — uit deze krasse uitspraak tot terreur en een geweldig concentratiekamp besluiten. De staat immers erkent in normale toestand het recht van de individuen in de familie en in de Gesellschaft, hun recht op volle ontwikkeling en ontplooiing, maar bij collisie van belangen is geen enkel persoonlijk recht voor de staat onschendbaar.

C. De individuen, personen onder elkander, hebben tegenover elkander

onschendbare rechten, zo op hun leven, vrijheid, vrije godsdienstuitoefening, huwelijk, eigendom etc. Deze rechten zijn echter alleen volkomen in een staatsleven. Is er geen staat, en dus ook geen rechtsbedeling en mogelijkheid van dwang, dan is ook dit natuurrecht weer slechts „Forderung” een Sollen, een Recht-an-sich, een onvolkomen recht.

Wij zien dus, als wij tot een slot-overzicht willen komen, dat een natuurrecht in beginsel bij Hegel schendbaar is; de hiërarchie van rechten eist dit, en dit wordt op zijn beurt weer geëist door de immanentie- en evolutie-leer. We hebben dus van Hegels natuurrecht de eigenschappen leren zien: in beginsel aanvaardt Hegel de algemeenheid en onveranderlijkheid van het natuurrecht, („sei eine Person, und respektiere die Anderen als Personen” § 36) maar in de uitwerking ervan worden zeer grote concessies gedaan aan het historisch proces.

We hebben nu gezien:

1. Hegel's natuurrecht, en zijn aard.
2. De eigenschappen van zijn natuurrecht.

Voor een volledig en duidelijk begrip zullen wij ons nu ook nog moeten wenden tot zijn wetsbegrip, en de vraag bespreken, in hoeverre de wet van de Gesellschaft en de Staat steunt op dit natuurrecht.

Bij de beschouwing van Hegels wetsbegrip komen de volgende vragen op:

- I. Is bij Hegel de wet een ordening van de rede?
- II. Is het een essentiale van de wet, dat zij op het bonum commune is gericht?
- III. Wat is voor hem de „promulgatie” met hare gevolgen?
- IV. Hoe staat het met de afdwingbaarheid? Is dit een wezenstrek of een noodzakelijke eigenschap van het recht?
- V. Wat is voor hem de competentie van de wetgever?
- VI. Waarom maakt Hegel zo'n sterk onderscheid tussen privaat- en publiekrecht? Waarom behandelt hij het wetsbegrip in de Gesellschaft en niet in de staatsleer? Wordt wellicht de Gesellschaft door de wet, de Staat door Sitte en Verfassung geregeld?

I. Bij de behandeling van het wetsbegrip heeft Hegel steeds voor ogen, wat wij nu de wet in materiële zin noemen: de algemene, de burgers bindende verordening. Op deze algemeenheid, deze gedachte-vorm komt het aan. Bij de voorstelling van de wetgevende arbeid moet men zich niet zozeer voorstellen, dat daardoor iets als voor allen geldende regel van gedrag wordt uitgesproken, niet zozeer het bevelsmoment, niet de wils-

handeling, die naar buiten treedt, maar het wezenlijke is de conceptie van de inhoud „in seiner bestimmten Allgemeinheit“. Dit punt brengt hij met nadruk naar voren: Zelfs is het iets wezenlijks van het gewoonterecht, „als Gedanke zu sein und gewusst zu werden“. Hegel beschouwt de wet als rede-werk, als een ordening, als het opstellen van een algemene gedragslijn, en de wils-act van het bevel is slechts secundair.

Dit is m.i. de zin van het eerste deel van § 210: „die objektive Wirklichkeit des Rechts ist, teils für das Bewusstsein zu sein, überhaupt gewusst zu werden“, de ordening, de conceptie van de algemene gedragslijn, dat is het wezenlijke moment bij Hegel.

II. Maar voor de „objektive Wirklichkeit des Rechts“ is voor Hegel meer nodig: Wat is zijn standpunt t. o. v. het doel van de wet? Hegel heeft zich op dit punt niet met volle duidelijkheid uitgesproken, maar hier blijkt weer van een typerende opvatting: In § 209 heet het recht: „Schutz für die Besonderheit“. Hangt dit woord wellicht samen met de dualiteit van Hegels rechtsbegrip, en de sterke onderscheiding tussen Gesellschaft en Staat?

Ik meen, dat hier de oplossing te zoeken is: Grondslag van de Gesellschaftsleer is, dat hier het individu tot zijn volle ontwikkeling moet komen. Vandaar is het recht hier heel logisch: „Schutz für die Besonderheit“. De grondslag van de staatsleer is juist, dat hier het organisme, het volkslichaam, tot zijn volle ontwikkeling moet komen. Maar hier is van „commune“ geen sprake meer. Het begrip „bonum commune“ is alleen daar op zijn plaats, waar een communitas is, een veelheid, die een morele orde-eenheid vormt. De Gesellschaft — de samenleving van de Engelse economen van de klassieke school — heeft een te losse band, om een communitas, een gemeenschap te zijn, en de staat is een te innige totaliteit, dan dat aan communitas nog gedacht kan worden. Dus het begrip „bonum commune“ tussen bonum omnium (individueel) en bonum corporis instaande, is voor de Gesellschaft te hoog, en voor de staat te laag. „Schutz der Besonderheit“ dat is het doel van Hegels privaatrecht, en het staatsheil is het hoogste doel van het publiekrecht. Het begrip bonum commune is voor Hegel dus, bij gebrek aan een gemeenschap, onaanvaardbaar.

Wij hebben nu gezien, dat de wet een rede-ordening is, en dat de doelstelling van de wet in de Gesellschaft „Schutz der Besonderheit“ is. De vraag naar de wetgever behoeft geen nadere bespreking. De rol van de standenvertegenwoordiging e.d. hier na te gaan doet weinig ter zake. Hoofdzaak is, dat hij een bevoegde autoriteit eist.

III. Dan volgt het vraagstuk van de promulgatie: Hegel eist dat een wet, om als wet te verbinden, bekend is. Het onderscheid tussen promul-

gatie in de strikte zin, de juridische handeling van plaatsing in het staatsblad, en de algemene verspreiding van de kennis ervan, wordt door Hegel niet expliciet gemaakt. Maar hij stelt, dat een wet pas na promulgatie wet is, en pas na kennis het individu verbindt: „Die Verbindlichkeit gegen das Gesetz schliesst von der Seiten des Rechtes des Selbstbewusstseins (§ 132 Zusatz) die Notwendigkeit ein, dass die Gesetze allgemein bekannt gemacht seien" (§ 215). Het is zelfs een daad van rechtvaardigheid (§ 215 in fine) wanneer een vorst als b.v. Justinianus zijn volk een codificatie schenkt: het individu heeft er recht op, te weten, waardoor het gebonden is. Deze noodzakelijkheid heeft Hegel ook in de definitie van § 210 opgenomen: „damit auch als allgemein Gültiges gewusst zu werden."

IV. Nu is er nog een element, dat in Hegels definitie wel voorkomt, en dat bij de traditionele ontbreekt, een toevoeging, die Hegels rechtsbegrip enger maakt: „die Macht der Wirklichkeit zu haben und zu gelten". Hier treffen we weer dezelfde onduidelijkheid aan als bij Kant: de dwangmogelijkheid is in de definitie opgenomen, is dus een essentiale, zo redeneren we, en waar geen dwang is bestaat geen wet. Maar ook bij Hegel is de uitwerking van de wetsleer veel minder straf dan de definitie het ons liet vermoeden: sprak Kant van „provisorisches Recht", Hegel spreekt van „Recht-an-sich". Maar laten we niet vergeten, dat Hegel hier spreekt over het wetsbegrip, en de dwangmogelijkheid in de definitie daarvan opneemt. Zonder dwangmogelijkheid geen „Gesetz" slechts onvolkomen recht. Waarom sprak Kant niet in de „Anfangsgründe" over het wetsbegrip? Omdat voor hem, na het „angeborenes Recht" en het „recht in bredere zin" te hebben buitengesloten, alleen nog het wettenrecht overbleef. Hegel is hier m.i. tot een bevredigender leer gekomen dan Kant.

Als slot-conclusie zien we dus: dat een wet in wezen rede-werk is; dat afkondiging voor een wet noodzakelijk is, om als wet te gelden; dat niemand wordt gebonden door een hem onbekende wet. Bovendien moet dan een positieve wet naar zijn inhoud corresponderen met iets anders, om werkelijk wet te mogen heten. „Das Gesetz ist das Recht, als das gesetzzt, was es an-sich war" zegt Hegel met een duidelijke woordspeling in § 217. Het positieve recht „kommt aus dem Begriffe" (§ 209 Zusatz) is dus niet het terrein van willekeurige constructie. De ordening moet niet zijn tegen de natuur van de te behandelen materie in. Hij aanvaardt dus de mogelijkheid van een onrechtvaardige en slechte wet, van een breuk tussen „Recht-an-sich" en „Gesetz".

Is zo'n wet dus eerder een desorganisatie dan een ordening, een destructief iets, (destructief niet in de zin van administratief slecht wer-



kend, maar tegen het „Recht-an-sich" ingaande) dan kan een wet alleen naar de uiterlijke schijn gesproken worden. Een eigenlijke wet is niet aanwezig, omdat „das Recht durch diese Bestimmung positives Recht überhaupt ist", dat datgene, dat „an-sich" recht is, „in seinem objektiven Dasein gesetzt" wordt (§ 211 Gr.). Dus alleen „Recht-an-sich" kan tot Gesetz worden.

Ook deze leer, zoals het gehele wetsbegrip van Hegel, verwijst naar en past geheel in een natuurrechtsleer. Ook zijn wetsleer was dus voor ons een verdere bevestiging en verduidelijking van wat wij reeds eerder in deze paragraaf meenden te moeten vaststellen.

Twee typerende trekken — beide reeds gesignaleerd — vonden we hierin :

1. Zijn opvatting van het doel van de wet. Het doel van het positieve recht, dat, wat in de Gesellschaftsleer wordt behandeld, is „das Wohl der Besonderheit", wat wij mogen interpreteren als de welvaart van alle individuen, een collectief, geen gemeen welzijn.

2. De beschouwing van de afdwingbaarheid. Voor een wet is de dwangmogelijkheid essentieel : is er geen dwangmogelijkheid, dan is er slechts een onvolkomen recht, wat wij met de natuurlijke verbintenis zouden kunnen vergelijken.

Hoe is Hegel hiertoe gekomen ? Bij Kant had deze dwangopvatting, door de scheiding van recht en zedeleer, een begrijpelijke oorzaak. Was voor Hegel echter deze leer noodzakelijk geweest ? Is dit louter een „nawerking" van de leer van Kant, of vloeit deze noodzakelijk voort uit zijn systeem ? Mijns inziens is er geen weg te vinden, deze leer omtrent de afdwingbaarheid rechtstreeks uit zijn systeem te laten komen.

V. Wat is nu, tenslotte, de competentie van de wetgever ? Uit de typische doelstelling mogen wij wellicht ook een eigenaardige competentie-regeling verwachten. Hegel zegt in § 213, dat de wet zich bezig houdt met eigendom en overeenkomst, en met alle verhoudingen en complicaties, die hieruit voortvloeien.

Verder houdt het recht zich op met „die auf Gemüt, Liebe und Zutrauen beruhenden sittlichen Verhältnisse, jedoch diese nur, insofern sie die Seiten des abstrakten Rechts enthalten". Dus met het huwelijks- en het kinderrecht slechts in zoverre, als hierbij betrekkingen optreden, die „op geld waardeerbaar" zijn.

Een derde groep bepalingen zijn die van het procesrecht, en „die aus dem Staat u.s.f. fließende Rechte und Pflichten". Dit laatste heeft Hegel weer sterk beperkt. Immers in § 213 Zusatz vindt de wetgever zijn taak weer negatief omschreven : „An den höheren Verhältnisse der Ehe, Liebe,

Religion, des Staats, können nur diejenigen Seiten Gegenstand der Gesetzgebung werden, die ihrer Natur nach fähig sind, die Äusserlichkeit an sich zu haben". Waarom dit?

VI. Al heeft dit onderwerp slechts zijdelings betrekking tot ons hoofdprobleem, het werpt een zo eigenaardig licht op Hegels wets- en samenlevings-opvatting, dat wij er niet zonder meer aan mogen voorbijgaan. Wat zijn nu immers die „hogere verhoudingen" van de staat uit § 213, die als zodanig buiten de competentie van de wetgever vallen? Waarom treedt hier de staat op als boven het positieve recht verheven?

Hier stoten we op een dualiteit in Hegels begrip van positief recht: tussen het privaatrecht en de kern van het staatsrecht is een geweldige kloof. Lasson merkt dit reeds op in zijn door J. Kohler zo geprezen inleiding: „Es steht für Hegel a priori fest, dass Staat und absolute Sittlichkeit dasselbe seien, oder genauer, dass sich in dem Volke als politischem Gemeinwesen die absolute Sittlichkeit verwirkliche, und deshalb hat er für die eigentümliche Formalität des Rechts nur geringes Interesse. Das Gesetz, auf dessen vernünftige Ausbildung er so groszes Gewicht legt, ist ihm eine möglichst allseitig durchgeführte Konstitution, eine begriffliche Bestimmung der Grundlagen des Staats- und des bürgerlichen Lebens. Das Privatrecht als solches, das sich ganz in der Sphäre der Endlichkeit bewegt, tut Hegel kurz ab. Was ihn daran interessiert, ist nicht die Rechtsform, sondern die durch sie geregelte Materie. Dagegen legt er auf die innerliche, in sittliche Freiheit vollzogene Übereinstimmung der einzelnen Volksglieder mit dem sittlichen Geiste des Gemeinwesens das höchste Gewicht, und kommt so dazu, die Religion gleichsam als die Innenseite des Staatslebens zu betrachten: die nationale Sittlichkeit musz als Gott des Volkes angeschaut werden" (blz 33 Einl.).

We moeten dus het wetsbegrip, dat we in deze paragraaf zagen, beperken tot het privaatrecht en tot het in § 213 omschreven terrein. De grondwet, de eigenlijke staatswetten, de ziel van het staats- en volksleven, zijn hiervoor te hoog. Hegel zelf heeft in enige teksten het grote verschil aangegeven tussen Gesetz en Verfassung, tussen regeling van de Gesellschaft, ordening van het economisch leven, en de zelfbepaling van de staat, en van de Vernunft, wat de Verfassung is.

Over het wettenrecht lezen we: „wenn es auch aus dem Begriffe kommt, so tritt es doch nur in die Existenz, weil es nützlich für die Bedürfnisse ist" (§ 209 Zusatz). Dit recht heeft een dienende functie: het wordt gemaakt, als er behoefte aan is, het heeft een beperkte competentie, en er is altijd een element in, dat niet vernünftig is, maar dat voor de bruikbaarheid moest worden toegevoegd. Bovendien vordert de natuur van de te behan-

delen stof een „endlose Fortbestimmung” (§ 216). Waarlijk toont dit Gesellschafts-instrument een „endlicher Gegenstand” te zijn.

Hoe staat het nu met wat wij de grondwet en de organieke wetten zouden noemen, met de organisatie van de staat? § 269 maakt ons dit duidelijk: het organisme van de staat is: „die Entwicklung der Idee zu ihren Unterschieden und zu deren objektiven Wirklichkeit, Diese unterschiedene Seiten sind so die verschiedenen Gewalten und deren Geschäfte und Wirksamkeiten, wodurch das Allgemeine sich fortwährend . . . hervorbringt . . . und erhält”. „Dieser Organismus ist die politische Verfassung. Sie geht ewig aus dem Staate hervor, wie er sich durch sie erhält”.

§ 272 werkt dit uit als volgt: „Nur die Selbstbestimmung des Begriffes in sich, nicht irgend andere Zwecke und Nützlichkeiten ist es, welche den absoluten Ursprung der verschiedenen Gewalten enthält, und um derentwillen allein die Staatsorganisation als das in sich Vernünftige und das Abbild der ewigen Vernunft ist”.

En tenslotte § 274, waarin wij een naklank schijnen te horen uit het werk van de Montesquieu: „Da der Geist nur als das wirklich ist, als was er sich weiss, und der Staat, als Geist eines Volkes, zugleich das alle seine Verhältnisse durchdringende Gesetz, die Sitte und das Bewusstsein seiner Individuen ist, so hängt die Verfassung eines bestimmten Volkes von der . . . . Bildung des Selbstbewusstseins ab. . . . Denn eine Verfassung ist kein bloss gemachtes; sie ist die Arbeit von Jahrhunderten, die Idee und das Bewusstsein der Vernünftigen, in wie weit es in einem Volke entwickelt ist”.

Het is wellicht juist, als wij Hegel in deze onderscheiding tussen de heilige grondwet en de gewone wetten een kind van zijn tijd noemen. Toch toont hij zich in deze visie, dat een Verfassung met de volkswikkeling en de volkstradities vergroeid moet zijn, en niet een bureauconstructie mag worden, meer realist, althans beschikkende over meer zin voor werkelijkheid, dan men hem soms wil toeschrijven.

Wij zien echter in deze drie citaten een zeer typische Verfassungs-gedachte: de Verfassung, het staatsorganisme, is de zelfbepaling van de Idee, en bij een goede staat is de Verfassung te beschouwen als „das Abbild der ewigen Vernunft”. De Verfassung, het staatsorganisme, krijgt zelfs praedicaten van de godheid: Zij is „das in-sich Vernünftige”, zij is boven alle utilitaire beschouwingen verheven, als zelfbepaling van de Idee, zij is niet toevallig en wisselend, zoals de vijf Franse constituties van 1789—1801, maar „geht ewig aus dem Staate hervor”, is voor ieder volk ook noodzakelijk anders, daar de Volksgeist in hun ontwikkeling en eigen-aardigheid verschillen.

De conclusie is dus : De Gesellschaft wordt geregeld door de Gesetze, die ontstaan wanneer er behoefte aan is, eindig zijn, en steeds een element van willekeur en toeval in zich dragen. De staat regelt zichzelf door zelf-onderscheiding tot diverse machten en functies in een sluitend geheel. De Verfassung is de adaequate uitdrukking van de Volksgeist, niet tijdelijk, niet aan beschouwingen van nut en bruikbaarheid onderworpen, niet toevallig, geen constructie, maar levend organisme. De Verfassung deelt in het goddelijk karakter van staat en Volksgeist, en in de verering als een „Irdisch-Göttliches“ (§ 272 Gr.) ; dit laatste natuurlijk in de veronderstelling, dat de staat „seine Wirksamkeit nach der Natur des Begriffes in sich unterscheidet“ (§ 272 Gr.).

Maar als we even nadenken over deze onderscheiding tussen Gesetz en Verfassung, valt ons in, dat uit de aard van Gesellschaft en Staat deze onderscheiding noodzakelijk is, en zelfs niet anders kan zijn, en dat de Verfassung dus buiten het wetsbegrip moet vallen. Orde is immers slechts mogelijk in een veelheid. In een enkel alleenstaand ding kan geen orde worden aangebracht. Wil men dus de staat construeren als een zich ontwikkelend lichaam, (het moment van onderscheiding en van de individualiteit is hier ook, maar de individuen worden hier niet gesteld als zelfstandig, maar als „cel“) dan mag men de Verfassung geen orde, dus geen wet noemen. Wanneer men dan de moeilijkheid maakt, dat een gewonterechtelijke constitutie, een zelf-ordening van een gemeenschap toch onder het lex-begrip te vatten is, is dit inderdaad juist, maar het geeft geen enkel argument tegen het bovenstaande : alleen in een actuele veelheid is ordening mogelijk.

Nu kent Hegel het orde-begrip eigenlijk alleen in de Gesellschaft ; daar is sprake van een collectiviteit, van een veelheid van personen, die met elkander in relatie staan. Daar is dus sprake van ordening, van Gesetz. Maar dit veelheidsbegrip kent hij alleen in de phase van Differenz, van Entzweiung. Aan de staat is dit begrip geheel vreemd : de staat is een organisme zoals het lichaam van de mens, en de veelheid is hier slechts ideëel. De staat groeit dus en bepaalt zichzelf krachtens de aan het organisme immanente beginselen. Hier is van Gesetz, van ordening, van een veelheid geen sprake meer<sup>1)</sup>.

Het is dus inderdaad wel logisch, dat de verhandeling over de Gesetzgebende Gewalt in de staatsleer geplaatst is, terwijl de behandeling van het wetsbegrip in de Gesellschaft wordt gevonden. De Gesetzgebende

---

<sup>1)</sup> De gevolgen en uitwerkingen van de Verfassung kunnen weer onder het positieve recht vallen: zie § 213 „die aus dem Staate u.s.w. fließenden Rechte und Pflichten“ en § 298 over de taak van de Gesetzgebende Gewalt.

Gewalt immers is een integrerend deel van de Verfassung. Dat een groot deel van zijn werk op het terrein van de Gesellschaft ligt, op privaatrechtelijk terrein, doet er niets aan af, dat het een van de belangrijkste staatsfuncties is.

Hoe is nu de verhouding tussen deze leer over het positief recht en de verhandeling over eigendom en overeenkomst, die wij reeds eerder in de Grundlinien vonden? Het is niet de bedoeling een doublure te maken van natuurrechtsleer en positieve constructie zoals in het systeem van Wolff. De leer van het abstracte recht geeft de beginselen aan, geeft een inzicht in de zin van deze instituten, en de uitwerking van het positief recht heeft zich hieraan te houden. Dat er eigendom, overeenkomst, is, volgt uit de Vernunft. Maar hoe een overeenkomst nu gesloten wordt, en met welke formaliteiten eigendom wordt overgedragen, dat is een zaak van het positieve recht.

Deze plaatsing abstract recht — positief wetsbegrip — gesetzgebende Gewalt is dus niet zo onredelijk gespleten als zij wel lijkt. Het positief recht heeft dus bij Hegel een vrij bescheiden kader. Buiten zijn eigenlijke doel, de „Schutz der Besonderheit“ moet het positief recht niet komen: zijn terrein is het economische, en dat, wat een economische zijde aan zich heeft, wat „die Äusserlichkeit an sich hat“. Hier is het immers nodig, dat de personen tegen willekeur worden beschermd.

Wij hebben dus gezien, dat Hegel een natuurrecht heeft, de eigenschappen ervan in zijn leer, en dat Hegels begrip van positieve wet met zijn natuurrechtsleer in overeenstemming was. Nu blijven nog twee vragen over:

- I. Wanneer Hegel een natuurrecht heeft, heeft hij dan ook een laatste beginsel van wetmatigheid?
- II. Is zijn geschiedenisleer met zijn natuurrechtsleer in overeenstemming?

Hier is het wellicht goed, voor hen, die minder in Hegel zijn ingewijd, een verklaring te geven van deze vergelijking tussen Hegel's geschiedenisleer en rechtsleer. Tweemaal heeft Hegel een leer gegeven over mens en mensheid, een meer horizontale — wanneer ik dit woord hier mag gebruiken — in de rechtsleer, en een — om zo te zeggen — meer verticale in zijn leer der geschiedenis. De woorden „horizontaal“ en „verticaal“ — men zou misschien ook „statisch“ en „dynamisch“ kunnen zeggen, echter met nog meer kans op misverstand — dienen echter met reserve te worden gebruikt, daar beide delen van zijn systeem niet scherp gescheiden zijn en in elkander overlopen, zij ontmoeten elkander in de staatsleer. Het heeft alle zin, deze twee delen van Hegels mensleer met elkander te vergelijken: het accent immers ligt zo geheel anders. In de rechtsleer vinden we de voortdurende verhouding van mens ten opzichte van mens, ten opzichte van Gesellschaft en Staat. In de rechtsleer vinden wij de leer van de samenleving der mensen, in de geschiedenisleer de zin van de mensheid als geheel. In de geschiedenisleer vinden we Gods wereldplan ontvouwd, volvoerd, en, volgens Hegels

bedoeling, gerechtvaardigd. De geschiedenisleer is een Theodicee in de eigenlijke zin van het woord, en tegelijk is deze bedoeld als bewijs, als demonstratie voor Hegel's gehele systeem. (N. Hartmann: „.... Was Hegel will, ist eine weit radikalere Rechtfertigung Gottes aus der Geschichte selbst. Die Geschichte ist nicht Realisation der Glückseligkeit, sondern der Vernunft. Aber diese ist der Wert aller Werte" II—353. „Gott regiert die Weltkraft eines Planes, dessen Vollführung die Weltgeschichte ist. Inhalt des Planes ist die Vernunft selbst. .... Gott spricht sich selber aus in der Weltgeschichte" II—361).

We zullen nu dus moeten zien, of deze geschiedenisleer voortbouwt op zijn rechtsleer, in deze zin, dat de stellingen van de rechtsleer ook daar bevestigd worden, of, dat er tussen rechtsleer en geschiedenisleer een collisie is.

I. Zeker kunnen wij de Vernunft een laatste beginsel noemen van wetmatigheid. Maar wanneer wij de als subject gedachte substantie volgens een immanente wetmatigheid zien groeien, mogen wij deze zelfbepaling slechts zeer oneigenlijk een wet noemen. Is dit beginsel van wetmatigheid bewust gedacht? Zeker wel in de phase van de geest, en in zijn hoogste uitbloeï, de wijsbegeerte, waar de geest tot de volkomen kennis van zichzelf komt. Wij mogen echter deze wet niet los denken van de substantie, niet als iets daaraan uitwendigs. Zij ontwikkelt zich mede, ontdekt en ontwikkelt steeds meer en steeds zuiverder haar eigen natuur.

Hier doet zich een typische moeilijkheid voor: is nu deze voortdurende verandering weer de wet van haar onveranderlijkheid? Hoe staat het nu met de „gelding" van dit laatste beginsel van wetmatigheid?

Iljin heeft in zijn werk naar voren gebracht, (vgl. de capita „die Not Gottes", „die Not der Welt") dat de Vernunft in de wereld zware concessies moet doen aan de chaos en de wanorde. De opname van de stof in de „Gang Gottes" is voor Hegels leer het paard van Troje geweest. De zuivere redelijkheid, de overwinning, het vormen van Weltgestalt i.p.v. „Welterscheinung" wordt slechts zelden bereikt, en zeker niet in de staatsleer. Hoe dan ook, Hegel heeft een laatste beginsel van wetmatigheid. Zijn rechts- en staatsleer steunen erop.

II. Hegels Rechts- en Geschiedenisleer in hun onderlinge verhouding zullen wij nu nog nader moeten bezien.

Een van de grondslagen van Hegels leer over de mens, is de principiële ongelijkheid tussen mensen en volken. Wij zouden gerust van een „voorbepaaltmingsleer" bij Hegel mogen spreken. Zijn leer is als gevolg noodzakelijk de bevoorrechtiging van een volk, en een veroordeling der andere. Rosenkranz, zijn trouwe leerling, heeft hem de titel „der Deutsche Nationalphilosoph" toegedacht als lofprijzing. Doch dit nationale element — chauvinistisch is wellicht een beter woord — is de grote klip geweest voor zijn rechtsleer.

In hoeverre mogen wij beweren, dat bij Hegel de principiële ongelijk-

heid tussen de mensen vaststaat? Een „ongelijkheid tussen mensen” kan men altijd construeren naar hun natuur en naar hun doel; heeft Hegel zich aan een van beide, of aan beide, bezondigd? Dit zou in onze tijd voor zijn leer een zeer gevaarlijk odium zijn: de kern immers van de gehele ideologie van de vrije volken onder en na de oorlog was de gelijke aanspraak van allen op leven, vrijheid, zelfontwikkeling en geluk.

Kunnen wij nu een „ongelijkheid tussen mensen” naar de natuur beschouwd, bij Hegel vinden? Deze kan zich in twee vormen voordoen: de grove vorm van de Duitse rassenverheerlijking en biologische superioriteit, en de meer verfijnde geestelijke vorm, waarin b.v. Aristoteles de slavernij verdedigt.

Een eerste tekst in deze materie vinden we in § 393 Zusatz Enz. „.... Der Mensch ist an sich vernünftig. Darin liegt die Möglichkeit der Gleichheit des Rechts aller Menschen, die Nichtigkeit einer starren Unterscheidung in berechnete und rechtlose Menschengattungen”. Hier vinden we de rechtsleer over de mensen, die later door de geschiedenisleer doorkruist wordt: deze „Möglichkeit der Gleichheit des Rechts” werd zo geen werkelijkheid. Een tweede uitspraak over de gelijkheid van allen vinden we in § 36 Gr.: „Sei eine Person, und respektiere die Anderen als Personen”.

Zeer duidelijk in andere richting is echter wel een tekst aan het einde van de Grundlinien, daar, waar de wijsbegeerte der geschiedenis begint: „Dem Volke, dem solches Moment als natürliches Prinzip zukommt, ist die Vollstreckung desselben in dem Fortgange des sich entwickelnden Selbstbewusstseins des Weltgeistes übertragen. Dieses Volk ist in der Weltgeschichte für diese Epoche, und es kann in ihr nur einmal Epoche geben, das Herrschende. Gegen dies sein absolutes Recht, Träger der gegenwärtigen Entwicklungsstufe des Weltgeistes zu sein, sind die Geister der anderen Völker rechtlos, und, wie die, deren Epoche vorbei ist, zählen nicht mehr in der Weltgeschichte” (§ 347 vgl. 351).

Hier vinden we een duidelijke uitspraak van meerwaardigheid, waar de Geschiedenisfilosoof de rechtsleer heeft verdrongen. Tegen de „Träger der gegenwärtigen Entwicklungsstufe des Weltgeistes” is er rechteloosheid voor de andere volken, en a fortiori voor de leden van die andere volken. Hegel leert dus de principiële ongelijkwaardigheid, de ongelijkgerechtigdheid onder de mensen. Hij deelt de volken in in heersende en rechteloze.

Deze redeneringen waren causaal, gingen dus uit van een bestaande oorzaak, van een natuurlijke superioriteit (men vergelijk ook: „das Heerenrecht zur Stiftung von Staaten” § 350). Mogen we nu ook Hegel

betichten van een meerwaardigheidsleer in finale zin, dus van een theorie, die sommigen wel, anderen niet hun natuurlijk doel laat bereiken, hem dus een „praedestinatieleer” aanwrijven?

Op verschillende plaatsen heeft hij zich over dit probleem uitgesproken: We weten, dat het de hoogste roeping is van een mens, om staatsburger te zijn (§ 257—258), d. w. z. burger van een „vernünftige Staat” die reeds „die Wirklichkeit der Sittlichen Idee” is, „der sittliche Geist als der offenbare, sich selbst deutliche, substantiale Wille”. We vinden echter in § 270: „Ein schlechter Staat ist nur weltlich und endlich” en in § 258 „Der Staat ist kein Kunstwerk; er steht in der Welt, somit in der Sphäre der Willkür, des Zufalls und des Irrtums. Übles Benehmen kann ihn nach vielen Seiten defigurieren”.

Bestaat nu de mogelijkheid niet, dat sommige mensen „voor niets” leven, want deze roeping niet kunnen bereiken, bij gebrek aan een goede staat? Moet de waarde van een individu dan worden afgemeten naar de staat, waarvan hij lid is? Hegel zelf heeft deze mogelijkheid erkend: „Als allgemeinere Gestaltung in der Geschichte (bei Sokrates, den Stoikern usf.) erscheint die Richtung, nach innen aus sich zu suchen und aus sich zu wissen, und zu bestimmen was recht und gut ist, in Epochen, wo das, was als das Rechte und Gute in Wirklichkeit und in der Sitte gilt, *den besseren Willen nicht befriedigen kann*”. „Wenn die vorhandene Welt der Freiheit ihm ungetreu geworden, findet er sich in den geltenden Pflichten nicht mehr, und musz die in der Wirklichkeit verlorene Harmonie nur in der idealen Innerlichkeit zu gewinnen suchen” (§ 138 Gr.).

Wij mogen dus vaststellen, dat Hegel wel zeer duidelijk een meerderwaardigheidsleer naar voren heeft gebracht:

a. Sommige volkeren zijn meer dan andere. Deze andere zijn tegenover hen rechteloos.

b. Sommige individuen zijn meer dan andere. (Vgl. de woorden over Heroen en Heroenrecht<sup>1</sup>).

c. Er zijn perioden, waarin mensen in het staatsburger zijn geen bevrediging meer kunnen vinden, en juist de besten hun heil zoeken in de afzondering.

d. Als er maar één „vernünftige” staat zijn zal, d. w. z. die waarin de geest tot zijn hoogste openbaring als vrijheid komt, leven alle andere zinloos, tenzij als voorbereiding.

Uit deze meerderwaardigheidsleer zijn drie conclusies te trekken:

---

<sup>1</sup>) Hegel is echter allerm minst de „apostel van het geweld” of „machtsaanbidder” geweest (Zie het reeds geciteerde artikel van C.H. Pownall blz. 72—73).



a. Een sterk nationaal karakter, en een gevaar voor de algemeenheid, die iedere rechtsleer eigen moet zijn.

b. Een totaal relativisme.

c. Een totaal, of bijna totaal cultuurpessimisme.

Is het waar, dat Hegels leer een zeer sterk nationaal, zelfs chauvinistisch karakter draagt? Rozenkranz gaf hem in 1870, op een toppunt van Duits nationaal bewustzijn, de naam van „Nationalphilosoph” en in de inleiding tot de Grundlinien heeft Lasson dit (in fine) nog eens bevestigd. Hij heeft op dit aspect van Hegels leer wel sterk de nadruk gelegd. „Auf dieser Weise wird die Beschränktheit des besonderen Volksgeistes zum Gesetz und zur Grenze des menschlichen Lebens überhaupt: Hegels Philosophie gelangt zu einem eigenartigen nationalen Individualismus und sogar Atomismus. Noch mehr: ihre These über die volkstümliche „Vielgötterei” in der Kunst und in der Religion und über die vielen national-verschiedenen Wahrheiten und Philosophieën kann den Eindruck eines eigenartigen historischen Relativismus hervorrufen” (blz. 323).

Het is het merkwaardige van Hegels wijsbegeerte der geschiedenis, dat zij tevens een prophetie is (die reeds vervuld was op het moment van het schrijven in 1821? Zie slot); en dan wel een, die tot nationale zelfverheerlijking en onrecht van de ergste soort heeft geleid. Hier treffen we weer de „dubbele draad”: Een rechtsleer kan nooit aan grenzen, rassen, volken, gebonden zijn; naar haar beste deel is zij voor allen.

Rechtsleer en geschiedenis theorie zijn echter in Hegels leer onafscheidelijk verbonden: we vinden de erkenning van § 393 Enc. dat „alle Menschen an sich vernünftig” zijn, en dan spreekt de rechtsphilosoof. En we vinden de romantische visie van § 347 en § 350, waar we van rechteloosheid en beheersing horen, en daar spreekt de geschiedenisphilosoof.

Dus rijst het probleem: Is een totalitaire geschiedenisopvatting wel ooit te verzoenen met een werkelijke rechtsleer?

Als er een waarheid in het besef van de oorlogsgeneratie naar voren is gekomen, dan is het wel deze, dat het recht naar zijn wezenlijke deel voor allen gelijk is. Er is veel voor te zeggen, dat een werkelijke rechtsleer een totalitaire geschiedenisopvatting — verstandelijk geredeneerd — uitsluit. Wie in de geschiedenis een subject aanneemt, dat onder alle gebeurtenissen zich evolueert, één drager van alle gedachten, werken, ontwikkelingen en evoluties, de manifestatie van één Persoon, aanvaardt ook een hoogtepunt, waarin alle voorafgaande tijdperken hun zin en verklaring hebben. Hij aanvaardt één eindelijke toestand van volmaaktheid waarin alle overige hun bestaansrecht vinden. Hij die immers een subject aanneemt, dat de historie denkt, doet en lijdt, is vanzelf tot een evolutie-

leer, in welke vorm dan ook, veroordeeld ; welke zin immers zou een niet-evoluerend, een stilstaand, een niet dynamisch wereld-subject hebben ? Tenzij het oneindig volmaakt is, maar dan is men boven de geschiedenis uit.

Maar, en nu gaan we een stap verder, hij, die een evolutieleer aanneemt in de historie, neemt een ongelijkheid aan tussen mensen, neemt een laagste, een hogere en hoogste cultuurtoestand aan.

Hier liggen meerdere wegen open :

1. Men kan een evolutionisme doorvoeren tot een transformisme. De mensheid wordt dan niets anders dan een overgangsvorm tussen dierlijk leven en een nog hogere bovenmenselijke bestaansvorm. Dit is de weg van „also sprach Zarathustra“ die Hegel niet genomen heeft.

2. Ook in een Christelijke geschiedsbeschouwing is een evolutionisme mogelijk : de geschiedenis kan worden beschouwd als een ontwikkeling naar een cultureel hoogtepunt (Aug. „De Civitate Dei“; vgl. een moderne vorm „Eessor ou Déclin de l'Église“ van Kardinaal Suhard in 1947).

3. De weg van Hegel was anders : als rechtsleer heeft hij een vernieuwing van de natuurrechtsgedachte gegeven, en de gelijkheid van allen als persoon geleerd. Als geschiedenisphilosoof sprak hij van bevoorrechting en de rechteloosheid, van mislukking, en vlucht in de innerlijkheid (§ 138, § 347).

Geen enkele theorie, die zich nog als rechtsleer aan wil dienen, predikt een uitsluiting van recht, en een bevoorrechting. Hegel zelf heeft deze waarheid, dat voor het recht alle mensen gelijk zijn, zeer sterk ervaren. In de *Phänomenologie* leidt hij de overgang van „der wahre Geist der Sittlichkeit“ naar de „Rechtszustand“ aldus in : „Das Allgemeine in die Atome der absolut Vielen zersplittert, dieser gestorbene Geist, ist eine Gleichheit, worin alle als jede, als Personen gelten“. We zien hier dus, hoe overdreven nationalisme en totalitaire geschiedenisopvatting zeer verwant zijn, maar hoe onmogelijk een werkelijke rechtsleer en een dergelijke historie-opvatting samen-bestaanbaar zijn (verstandelijk !).

Hoe moeten we deze in Hegels leer en geest verzoenen ? Als het „Übergreifende“ moment zullen wij wel het tweede moeten zien : de geschiedenis-opvatting. Het recht immers treedt op als het abstracte, het levenloze, terwijl het tweede moment aan het eind van de Sittlichkeitsleer zich ontwikkelt. In Hegels leer is er dus een eenheid. Al met al, een ernstige inbreuk, een sterke onderschatting voor de rechtsleer, die „onverbeterlijk-verstandelijk“ wil vasthouden aan de gelijkberechtigtheid van allen, dat aan het recht in zijn werkelijken zin alle mensen gelijk onderworpen zijn.

Als slotconclusie van dit hoofdstuk mogen we dus zeggen : Hegel heeft een natuurrecht, maar belijdt ook, in zijn geschiedenisleer, de ontkenning ervan. Zoals zoveel in dit systeem van „universele interdependentie en totaal relativisme” heeft hij ook het recht gerelativeerd : hij heeft het laten samenbestaan met zijn ontkenning, en de onschendbaarheid van het recht opgeheven. Wie het recht relativeert, begaat een veel grotere fout dan de brute ontkenning. Wanneer we dan ook horen van Rosenzweig, dat Hegels natuurrecht „mehr in der Schule als ins Leben gewirkt hat” is dit nog veel te gunstig uitgedrukt. Ook op de scholen won zijn geschiedenisleer het, en de gevolgen heeft Europa ondervonden.

Kunnen we ook hier niet van een „gebrochene Verwirklichung” spreken ? Was immers dit alles, zoveel tragiek, zoveel onvrijheid, zoveel willekeur, zoveel dwang, uit Hegels rechtbegrip op te maken geweest ? Hegel heeft veel toegegeven, veel van zijn conceptie laten vallen, en de chaos, de onvrijheid, de gebondenheid aan de stof, de dwang en de hartstochten, een grotere plaats gegeven, dan in dit organisme der vrijheid te verwachten was.

## SLOT

### De achtergrond van Hegels rechtsleer

De rechtsleer van Hegel is dus — dit mag de conclusie zijn van de twee voorafgaande hoofdstukken — niet bevredigend. Is deze onvolmaaktheid van de rechtsleer eigen aan Hegels leer, d.w.z. is zij terug te leiden op Hegels grondgedachten? Dit zullen we nu moeten beschouwen. Dan immers hebben we pas een volkomen visie op Hegels rechtsbegrip, wanneer wij dit op Hegels grondgedachten hebben teruggevoerd, en een oordeel hebben gevormd over de vraag, of inderdaad het onbevredigende van zijn rechtsleer wezenlijk uit zijn leer voortvloeit, uit het geheel van zijn systeem.

Hiervoor zullen we dan inderdaad tot de wortels van zijn leer terug moeten, om deze vraag te kunnen behandelen. Het schijnt, dat wij, aan het slot van deze beschouwing gekomen, wel ver de rechtsleer afdwalen. Maar dit „afdwalen” naar de wortels van Hegels leer is wel noodzakelijk, om in het licht van de beginselen te kunnen inzien, waarom Hegel zijn rechtsleer zo in deze vorm heeft geconcipieerd en uitgewerkt, en ook heeft moeten uitwerken. Wij zullen dit dan doen in drie delen, waarvan de eerste, die omtrent de spanning tussen conceptie en uitwerking in zijn leer, een meer descriptief karakter zal dragen, de tweede op de opvatting van „het zijn” in Hegels metaphysica zal ingaan, en de derde enige aanduiding omtrent het transcendentie-element in Hegels leer zal trachten te geven, om aldus deze mogelijkheid van een uiteindelijke verzoening te beschouwen.

#### § 1. Hegels „Derde Weg”.

Bij de eerste kennismaking schijnt Hegels leer een optimisme zonder weerga in te houden: een zelf-ontwikkeling naar het oneindige, een totale verzoening, een uiteindelijke harmonie, een toestand, waarin „die ewige an-und-für-sich-seiende Idee sich ewig als absoluter Geist betätigt, erzeugt und genieszt” (Enz. i. f.).

Deze verwachtingen wekken ook b.v. de eerste paragrafen over het rechtsbegrip, en die over de Sittlichkeit in de Grundlinien. De uitwerking wijkt echter al gauw van deze conceptie af. Een brede zône van toeval,

De stelling is: Zijn aanvankelijke conceptie van vrijheid en harmonie heeft Hegel niet gehandhaafd, en hij heeft in de uitwerking veel concessies gedaan, en wel zo, dat hij zijn conceptie heeft geschonden.

De argumentatie is:

A. Hegels leer van de Sittlichkeit (het is de hoogste roeping van een mens, staatsburger te zijn) sluit in zich tevens een begrenzing: binnen de grenzen van het nationale volksleven dienen kunst, godsdienst en wijsbegeerte zich te ontwikkelen. De beperktheid en eigenaardigheid van de volksgeest drukt zijn stempel dus op alle scheppingen. Hegels leer nadert hier tot een merkwaardig nationaal relativisme, en dus een noodzakelijke begrenzing. „Der Geist Gottes, bevor er sich dem wahren Künstler, dem schauenden Priester, und dem spekulativen Philosophen offenbart, musz sich in den Schranken des bornierten nationalen Geistes verwirklichen, der allen anderen ebenso beschränkten „nationalen Geistern“ gegenübersteht. Und hat jedes Volk sein besonderes „höchstes Wohl“ und sein eigenes, besonderes „Gesetz des Handelns“ so musz es auch seine besondere Kunst hervorbringen, seinen besonderen Gott anbeten, und seine eigene, besondere Wahrheit pflegen . . . . Auf diese Weise wird die Beschränktheit des besonderen Volksgeistes zum Gesetz und zur Grenze des menschlichen Lebens überhaupt” (Iljin blz. 322—323).

B. De constructie van de „Gesellschaft” tegenover de Staat, het schepden dus van een levensvorm binnen het staatsleven, die zich aan de hoge wetten, en het hoge ethische peil van het leven in de speculatieve staat heel weinig stoort, en de wet van het eigenbelang volgt, vormt een tweede bezwaar. Hegel zelf is zich hiervan bewust geweest; in de „Behandlungsarten” (blz. 384—390) spreekt hij in dit verband over „die Aufführung der Tragödie im Sittlichen, welche das Absolute ewig mit sich selbst spielt” en „Das Bild dieses Trauerspiels”. De „homo economicus” en de klassieke Engelse economie op te nemen als moment van de „Vernünftige Staat”, betekent een concessie: het ideaal wordt lager gesteld, toegegeven wordt, dat het leven van een groot deel der staatsburgers op weinig hoog ethisch peil staat, en binnen enge grenzen verloopt.

C. De onbevredigende schildering van de internationale verhoudingen, waarin het staatsegoïsme als noodzakelijk gesteld wordt, en de onmogelijkheid van een werkelijk internationaal recht wordt geleerd, moet in dit verband ook worden genoemd. In het rijk der verwerkelijkte vrijheid immers wordt deze „natuurstoestand” gehandhaafd. (Zie hierover de reeds eerder genoemde dissertatie van prof. B. M. Telders „Staat en Volkenrecht”, Leiden).

D. De schildering van het interne staatsleven eveneens is wel zeer

afwijkend van dat, wat in de inleidende paragraphen ons is aangekondigd. Hier wordt wel bijzonder duidelijk, dat Hegel het probleem van de stof, van het toevallige, van de getalsveelheid en het empirisch gegeven, nooit te boven is gekomen. Was immers werkelijk het niveau van de „freie Sittlichkeit” bereikt, waarin de burgers alle zich bewust waren van de eigen metaphysische identiteit met alle andere leden van hetzelfde volk, en zou men alle volksleden als modificaties van dezelfde volksgeest willen aanvaarden, dan zou op dit onwaarschijnlijk-hoge ethische niveau een staat er geheel anders uit zien: alle strafrecht, alle organen van dwang en contrôle, zouden moeten verdwijnen. „Die allgemeine konkrete Sittlichkeit . . . hätte den autoritativen Befehl mit seinen Zwangs-Sanktionen überflüssig gemacht, und der Staat wäre zu einem Bund der sich frei zusammenfindenden Solidarität, der freie und willige Zusammenarbeit geworden. Alle Begriffe des Staatsrechtes, Macht, Regierung, Gesetz, Gericht, hätten eine ganz neue spekulative Bedeutung erhalten” (Iljin blz. 306—307).

Tussen de schildering van de Sittlichkeit van § 142—157, en de latere uitwerking van de staatsleer, bestaat een geweldige kloof. De menselijke beperktheid, zijn onvermogen, zich totaal van al het natuurlijke te ontdoen, en een geestelijk leven te leiden, heeft hier aan de uitwerking van de staatsleer een grens gesteld. (Zie hierover verder Iljin XIIIe hoofdstuk: „Die Grenze des Menschen”).

E. Een verder compromis is de Kollisionenleer: een werkelijke toestand van vrijheid en harmonie steunt niet op rechteloosheid. De leer van de schendbaarheid van het recht is niet anders uit te leggen dan als een verlaging van de oorspronkelijke conceptie. In één volk van één tijdperk heeft Hegel de Geist tot zijn recht, tot zijn adaequate manifestatie, willen laten komen. Heel het overige leven van volkeren en tijdperken heeft daarmede nog slechts zin als voorbereiding. En deze ene „volmaakte” uiting blijft nog vrij gebrekkig: het staatsegoïsme heeft hier zijn hoogtepunt bereikt, de „Gesellschaft” bestaat nog steeds in haar eigen aard, en eveneens de natuurlijke beperktheid van de staatsburgers, die een systeem van contrôle, dwang en straf nog steeds noodzakelijk maakt.

F. Men kan aan deze argumenten nog toevoegen de weinig bevredigende schildering van de Moralität, die tenslotte een belangrijker plaats bleek te hebben, dan Hegel deed voorkomen in § 105—141 (zie hoofdst. I). Van een rechtspessimisme bij Hegel mogen we dus wel spreken. Een groot aantal defecten is gesteld voor de samenleving van personen en staten, en deze defecten zijn gesteld als onvermijdelijk, als noodzakelijk.

Van de oorspronkelijke schildering van de rechtsidee is Hegel wel ver

afgeweken, en op een wijze, die kenmerkend is: De spanning tussen conceptie en uitwerking blijkt wel duidelijk, en de uitwerking is geheel inadaequaat aan de gestelde verwachtingen. Hegel heeft deze weg gekozen, terwijl hij, toen de moeilijkheid van de spanning tussen conceptie en het empirisch-gegevene zich begon voor te doen, de keuze had tussen drie mogelijkheden:

1. „das, was ist” te idealiseren, en de bestaande toestanden te verheerlijken;
2. de „vlucht in een luchtkasteel” en het ontwerpen van onwerkelijke gedachten-constructies, zonder met historie en omgeving rekening te houden;
3. de aanvankelijke conceptie in de uitwerking aan te passen, en compromissen te doen in de uitwerking.

Hij koos — en niet alleen in de rechtsleer — de derde weg. Hij aanvaardde het compromis, stelde de defecten als onvermijdelijk, en zelfs als noodzakelijk, en benaderde zo veel meer het historisch geworden en empirisch-gegevene, de cultuur en structuur van zijn tijd, dan door iemand, die van zijn grondstellingen kennis neemt, verwacht zou kunnen worden. Toen de moeilijkheid bleek, dat het gegeven niet paste in het logische schema, heeft Hegel inderdaad niet critiekloos gestaan tegenover zijn eigen tijd, en deze niet tegen de waarheid in geïdealiseerd. Evenmin heeft hij zich bezig gehouden, na de teleurstelling over het bestaande te hebben ervaren, met het bouwen van luchtkastelen over de toekomst. Met een sterke zelfdiscipline heeft Hegel de derde weg gekozen en zich gehouden aan de gestelde regel: het onderwerp van de wijsbegeerte is dat, wat is. Voor de filosofie bestaat er geen toekomst. Hierdoor bleef dan ook voor hem, nu hij het idealiseren van zijn tijd, en het speculeren over de toekomst beide had verworpen, slechts deze derde weg over: een brede zône van toeval, van willekeur, van chaos en dwang in het rijk der vrijheid te erkennen <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> In dit verband wordt meestal ook de zin geciteerd, die zo uitdagend in de Inleiding tot de Grundlinien staat, en meestal onjuist wordt geïnterpreteerd: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; was wirklich ist, das ist vernünftig”. Door het onderscheid Wirklichkeit — Erscheinung — bloße Existenz heeft Hegel zich voorgoed aan het verwijt van feitsaanbidding onttrokken.

Eigenlijk staat dit gezegde „was wirklich ist . . . enz.”, dat zoveel verontwaardiging heeft opgewekt en zo dikwijls verkeerd is begrepen, totaal buiten dit vraagstuk van aanpassing van het ideaal of idealisering van het bestaande, en is totaal geen feitenverheerlijking, of idealisering van geldende toestanden.

In Hegels leer is dit weinig meer dan een tautologie, daar niet alles „wirklich” is (er is ook Erscheinung en Existenz, en nogal veel!) en niet alles „vernünftig” is (er is ook veel ongeordends en onredelijks, veel, dat „dem Begriffe nicht angemessen” is).

Waarom is echter deze „derde weg” voor hem noodzakelijk geworden? Voor een volledig begrip van dit procédé in zijn rechtsleer moeten we nu terug tot Hegels opvatting van het zijn.

## § 2. Hegels opvatting van het zijn, „Das, was ist”, het object der Wijsbegeerte.

Al de onvolmaaktheden en tekorten, die wij nu hebben gezien, heel dit procédé van de „derde weg” moeten wij nu terugvoeren op Hegels opvatting van het zijn. Dan pas zullen wij een volledig begrip van Hegels rechts- en mensheidsleer hebben, als wij hebben gezien, dat zijn rechtsleer zo met noodzakelijkheid moest worden uitgewerkt, gezien zijn opvatting van het zijn.

Hegel heeft dit althans niet moeilijk gemaakt, en is in verschillende van zijn werken overgegaan tot een vrij uitvoerige uiteenzetting van zijn „zijn”s-begrip, en de rol van het negatieve. Het kwade moet als opgenomen in het goede, gedacht worden, het negatieve in het positieve, het niet-zijn als vervat in het zijn, het ongeordende als vervat in het geordende. We moeten tot het begrip komen, aldus Hegel, dat in het positieve zelf het negatieve geworteld is. Het negatieve moet niet gedacht worden als iets aan het positieve uitwendigs, maar als aan het positieve inhaerent. Wordt God bij de Schepping van de wereld als het louter positieve beschouwd, dan is er geen ontkomen meer aan: de verhouding van het positieve tot het negatieve blijft onoplosbaar (§ 139 Gr. Zusatz). Het redelijke denken ziet het negatieve, het kwade, als een constitutief element van het zijn. (N.B. Vraagt men naar het onderscheid element-moment, gelijk ook dat van contrair-contradictoir, dan moet worden opgemerkt, dat Hegel dit onderscheid niet heeft gemaakt. Vgl. Ijtin, blz. 138; Lason, Einl. XLVIII; Stirling, I—80).

Breed is Hegel op dit vraagstuk — de verhouding van „zijn” en „niets”, en van „het positieve” en „het negatieve” — ingegaan in de „Wissenschaft der Logik”.

In het eerste boek van zijn „Wissenschaft der Logik” is hij in de behandeling van de begrippen zijn, niets en worden, tot vrij duidelijke uitspraken gekomen. Van deze begrippen „zijn” en „niets” moet gezegd worden, dat nergens in de hemel of op aarde iets bestaat, dat niet beide, zowel „zijn” als „niets” in zich bevat (L. I—69). In God zelf besluit de kwaliteit, activiteit, schepping, macht, enz. wezenlijk in zich het negatieve — want „sie sind das hervorbringen eines Andern” (blz. 70 o.c.). „Da nunmehr diese Einheit von Sein und Nichts als erste Wahrheit ein



für allemal zugrunde liegt, und *das Element von allen Folgenden ausmacht*, so sind auszer dem Werden selbst alle fernern logischen Bestimmungen, Dasein, Qualität, überhaupt *alle Begriffe der Philosophie*, Beispiele dieser Einheit (L. 1.c.). (N.B. Voorbeeld van deze eenheid is dus ook het begrip Recht, Staat, Geist enz.).

Al onze begrippen van zijn, van „het Absolute”, van „God” zullen we dus aan moeten passen, om Hegel te kunnen verstaan. Volgens zijn eigen woorden immers heeft zijn opvatting van de eenheid van zijn en niets alle begrippen van zijn wijsbegeerte gestempeld. „Dasein ist, nach seinem Werden, überhaupt Sein mit einem Nichtsein, so, dasz dies Nichtsein in einfache Einheit mit dem Sein aufgenommen ist. Das Nichtsein so in das Sein aufgenommen, dasz das konkrete Ganze in der Form des Seins, der Unmittelbarkeit ist, macht die Bestimmtheit als solche aus” (Blz. 96 L.).

Hegels Gods-idee heeft dus met het klassieke begrip van „actus purus” niets te maken <sup>1)</sup>. Ook heeft zijn begrip van het absolute weinig te maken met dat van een oneindige volmaaktheid. Zo spreekt hij in de „Behandlungsarten” over „die Natur der Unendlichkeit und ihrer mannigfaltigen Verwandlungen”: „...indem sie das Unendliche, das absolut Endliche; indem sie das Unbestimmte, die absolute Bestimmtheit ist” (blz. 347).

Nu het zo staat met de begrippen van „God”, „Volmaaktheid” „Abso-luutheid”, „Zijn”, wordt het ook begrijpelijk, hoe het „Worden” bij Hegel de centrale Idee is geworden. Het Zijn immers heeft hij onttroond, en als eenheid van zijn en niets is het worden gesteld.

Ik meen, dat hier de diepste grond voor het falen van zijn rechtsleer te zoeken is: omdat hij het zijn onderschatte, onderschatte hij ook het goed-zijn, en het recht-zijn. In Hegels logica — dit is hetzelfde als zijn metaphysica — is reeds het falen van zijn rechtsleer besloten. Het is niet zozeer de natuurphilosophie geweest, de overgang van de logica naar de natuur, en de opname van het empirisch-concrete, die voor Hegels leer fataal werd; niet de ontmoeting met de stof in de natuurphilosophie is op de eerste plaats het „paard van Troje” geweest voor zijn leer. In zijn leer van „zijn”, „niets” en „worden” is zijn gehele verdere leer voorbeschikt:

---

<sup>1)</sup> „Die Realität, wie sie in jener Definition Gottes als bestimmte Qualität genommen wird, über ihre Bestimmtheit hinausgeführt, hört auf, Realität zu sein; sie wird zum abstrakten Sein. Gott als das rein Reale in allem Realen oder als das Inbegriff aller Realitäten ist dasselbe Bestimmungs- und Gehaltlose, was das leere Absolute, in dem alles Eins ist. Wird dagegen die Realität in ihrer Bestimmtheit genommen, so wird, da sie wesentlich das Moment des Negativen enthält, der Inbegriff aller Realitäten ebensosehr zu ein Inbegriff aller Negationen, dem Inbegriffe aller Widersprüche...” (L. blz. 99—100). Men zie ook: „Es ist die Natur des Endlichen selbst, über sich hinauszugehen, seine Negation zu negieren, und unendlich zu werden” (blz. 126 ev. L.).

hier is reeds het lot, en het vonnis over zijn leer uitgesproken.

Het negatieve, eens erkend als constitutief element van al wat bestaat, uit zich in al het bestaande. Vandaar is ook te verklaren zijn standpunt tegenover „het goede en het kwade” (§ 139 Zusatz Gr. en Phän. blz. 541—544 en 538—541). Vandaar ook het toelaten en aanvaarden in de rechtsleer van een brede zône van onrecht, van willekeur, van lijden en ellende.

Al het optimisme van Hegels wordingsleer kan dit ene vitium originis niet uitwissen; het niets blijft een constitutief element in al wat is. In de opvatting van het zijn, uitgesproken aan het begin, is zijn gehele systeem voorgoed gevangen. Wanneer het negatieve immanent is aan God, aan de wereld, aan het zijn, is van welke ontwikkeling, welke wording ook, geen uiteindelijk heil te verwachten. Het falen van zijn rechtsleer is te wijten aan zijn metaphysica, aan de opvatting van het zijn, en vloeit daar noodzakelijk uit voort.

Voor de duidelijkheid citeer ik nog eens Hegels eigen uitspraak in deze kwestie: „Da nunmehr diese Einheit von Sein und Nichts als erste Wahrheit ein für allemal zugrunde liegt, und das Element von allen Folgenden ausmacht, so sind ausser dem Werden selbst alle fernern logischen Bestimmungen, Dasein, Qualität, überhaupt alle Begriffe der Philosophie, Beispiele dieser Einheit (L. I—70).

Tenslotte dan nog deze vraag ter completering: Heeft Hegel nu gemeend, aan het einde te staan van één ontwikkeling, of wellicht van de ontwikkeling? Heeft hij zijn systeem bedoeld als afsluiting van heel het menselijk denken?

Het is moeilijk, aan deze vraag te ontsnappen in bevestigende of ontkennende zin. Want wanneer Hegel verklaart, dat de wijsbegeerte pas optreedt, als de schemering over haar periode reeds gevallen is, spreekt hij hier ook en vooral over de zijne.

Aan de andere kant staat weer, dat hij zijn tijd wel bezwaarlijk als afsluitend heeft kunnen zien, zonder nieuwe mogelijkheden tot verdere ontwikkeling der vrijheid. Mogelijkheden tot verdere vrijwording en ontwikkeling waren er te over.

Op het einde van zijn werk „Hegel als Geschichtsphilosoph” heeft Lasson deze vraag besproken in ontkennende zin <sup>1)</sup> terwijl N. Hartmann

---

<sup>1)</sup> „Wenn so das zeitlos Ideelle und das wandelbar Geschichtliche neben und in einander da sind, ohne sich gegenseitig im Wege zu stehen, so ist um so weniger daran zu denken, dasz in dem geschichtlichen Fortschritt zeitlich einmal ein Element auftreten würde, das ihn zu Stillstand bringen könnte. Man kann oft gegen Hegel die Beschuldigung aussprechen hören, dasz er die Geschichte mit seiner Zeit enden und dem Welt-

in de slotzinnen van zijn studie over het Duitse idealisme zich in bevestigende zin uitsprak <sup>1)</sup>). Het ligt buiten het kader van het werk, hierop nog uitvoerig in te gaan.

### § 3. De transcendentie bij Hegel

Hoe het ook staat met het negatieve, het ongeordende, het onvolmaakte, Hegel kent inderdaad ook de transcendentie, het uit-zijn boven het eindige en beperkte, het geen object meer tegenover zich hebben, de volheid van al wat is. Dit te ontkennen, is Hegel onrecht aandoen. Men vergelijkte b.v. § 50 Enz. Zusatz, de lange Zusatz van § 573, en de aanduidingen uit de laatste paragrafen van dit werk, om tot de conclusie te komen, dat Hegels leer niet zonder meer met woorden als

---

geiste kein Geschäft mehr übrig bleiben lasse, dass in der Zukunft vollbracht werden solle".

„Das aber widerspricht erstens die Grundanschauung Hegels. Für ihn ist die absolute Totalität nicht ein Produkt der Zeit, sondern ebenso in jedem Augenblicke wirklich vorhanden, wie die Differenzierung in unendliche Mannigfaltigkeit. Er kann deshalb das geschichtliche Fortschreiten zeitlich unbegrenzt lassen, ohne dass es darum ein Fortschreiten in die schlechte Unendlichkeit wäre; es ist vielmehr nichts als ein beständiges Eindringen des Geistes in seine eigene Tiefe . . ."

„Zweitens aber hat Hegel gerade mit Bezug auf seine Zeit deutlich genug ausgesprochen, worin nach seiner Meinung die Gegenwart, die Gestalt des Lebens, dem er selber angehört, vor noch ungelösten Aufgaben stehe . . ." Over het gevaar van het liberalisme voor de werkelijke staat citeert hij dan bij Hegel: „Diese Kollision, dieser Knoten, dieses Problem ist es, an dem die Geschichte steht, und das sie in künftigen Zeiten zu lösen hat" (S 933).

Breed heeft Lasson zijn antwoord op deze objectie over de „uiteindelijke toestand" bij Hegel uitgewerkt: „In aller Schärfe aber und mit schneidendem Schmerze gibt Hegel seiner Überzeugung von dem tiefen inneren Zwiespalte zwischen dem weltlichen und dem religiösen Geiste der Gegenwart am Schlusse seiner Vorlesungen über die Philosophie der Religion Ausdruck: Er redet da von dem „Misston, dass in dem Volke die Einheit des Inneren und Äuszern nicht mehr vorhanden, und im Glauben nicht mehr gerechtfertigt ist". Solche Äusserungen strafen die Behauptung Lügen, dass Hegel seine Zeit als die der absoluten geschichtlichen Vollendung angesehen habe. Man würde seine Meinung richtiger treffen, wenn man sagte, er habe seine Zeit als den Abschluss einer Periode der neuzeitlichen Geschichte betrachtet, als eine Zeit, in der „eine Gestalt des Lebens alt geworden sei", und durch ein neues Lebensprinzip verjüngt werden müsse" (blz. 176, o.c.).

<sup>1)</sup> N. Hartmann verklaart echter met zoveel woorden (vgl. ook Stirling: „Hegel thus indicates, that he has consummated the whole task of the Ages . . ." etc. I—223), dat uit Hegel's systeem zelf niet tot een verdere ontwikkeling is te komen, en eindigt met de klemmende vraag: „ . . . oder ist es umgekehrt? Ist Hegel der Überlistete? Gebrauchte ihn der objektive Geist . . . auf seinem Gange zu einem höheren Ziele? Aber damit bewegt man sich über ihm hinaus, und das gehört einer anderen Aufgaben an. In seinem System selbst wird man den Schlüssel des Hinausgehens über ihm nicht finden. Das System ist in seinen Kategorieën nicht nur vollendet, sondern auch gefangen" (II—389).

„pantheïsme” is af te doen. (§ 574: .... die sich denkende Idee, die wissende Wahrheit.... § 577: .... die ewige an und für sich seiende Idee sich ewig als absoluter Geist betätigt, erzeugt und genieszt.... Vgl. Lason, Einführung in Hegel's Religionsphilosophie, blz. 54—55).

Ook zijn begrip „absolute Negativität” of „reine Negativität” duidt dit transcendentie-element aan. Hier moet echter, om misverstand te voorkomen, worden opgemerkt, dat Hegels leer inderdaad een immanentieleer is, een immanentie-leer, maar met een element van transcendentie. Als eenheid van immanentie en transcendentie heeft hij zijn systeem geconcipieerd (vgl. zijn termen als „Akosmismus” in § 50 Enz. Zusatz).

De transcendentie bij Hegel — zie de vorige paragraaf — mag echter in geen geval als volmaaktheid zonder beperking, als „actus purus” worden gedacht. Transcendentie kan in Hegels leer slechts betekenen het geen object meer tegenover zich hebben, de volheid te zijn van al wat is, al wat is, als moment in zich te omsluiten, en er niet mede te kunnen worden vereenzelvigd. Men vergelijkte de uitleg van Stirling<sup>1)</sup>.

Heeft dit element van transcendentie nu ook nog sporen nagelaten in Hegel's rechts- en wilsleer? Om deze vraag immers werd dit onderzoek gedaan. In de leer van de absolute geest vinden we een uitwerking, maar deze is geheel in de intellectuele, althans in de kenspheer gehouden, en valt buiten dit terrein. Waar vinden we echter de transcendentie uitgewerkt in de wilsleer?

---

<sup>1)</sup> „Hegel thus indicates, that he has consummated the whole task of the Ages by bringing the All to the last orb and drop and point of Unity in the negative fur-sich; that is, the All both in the one whole and the infinite details; and thus, too, for itself or consciously, the fully objectivised or filled subjectivity, and the fully subjectivised or vitalised objectivity, which latter result indicates a life, that, as it were, eats up all objects into its own self, into its own unity, so that all that is remains at last the *Reine Negativität*; negative, in that it has negated all into itself” (I—223). „The Universal, as negating the parts, is negative, and the Singular, as negating all into the absolutely self-identical Unit of self, is eminently negative, and eminently the „*Reine Negativität*” (I—304).

N.B. Men kan hier de vraag opwerpen. wat is nu de grondgedachte van Hegel? Is het deze „eenheid van transcendentie en immanentie”, of is het de opvatting van zijn en niets, zoals in de vorige paragraaf aangeduid?

Ik meen vooreerst, dat de gedachte over het „zijn” en „niets” dieper reikte dan die over „oneindig-zijn” en „beperkt-zijn” en dat dus inderdaad de in de vorige paragraaf aangeduide gedachte meer fundamenteel is. Maar zijn eigenlijke grondgedachte zou men m.i. slechts deze kunnen noemen, dat het de natuur van het zijn is, zich in zichzelf te onderscheiden, en het andere van zichzelf te poneren, de „Thatigkeit und Unterscheidung von sich selbst” (§ 139 Gr. Zus.).

Zijn eigenlijke grondgedachte is dus de dialectiek als de immanente wet van al wat is. Hier verder op in te gaan, valt buiten het kader van dit werk. Vgl. Stirling: „In other words, that summum genus must have already held within it also the summa differentia” (II—515). (Zie eveneens Stirling I, 36, 49, 167, 154, 176, 236.)

Hier, ook hier (het woord van Stirling betreffende de innige verwevenheid van alle onderdelen van Hegels leer is wel waar!) komen we weer terug op het probleem van de verhouding tussen absolute en objectieve geest, het probleem, dat reeds op het einde van de inleiding, en dat van het eerste hoofdstuk werd besproken. Laten wij nu — naar die plaatsen verwijzend — vaststellen, dat reeds in de staatsleer een transcendentielement valt te bespeuren <sup>1)</sup>).

Maar hoe is deze transcendentie in de wilsorde dan daar te vinden?

Ook hier vinden we weer de strijd tussen de aanvangsparagrafen bij de behandeling van de Sittlichkeit, en de uitwerking in de staatsleer. We vinden immer de staat als drager van kunst, van religie <sup>2)</sup>, van wetenschap, als „unendlich in sich“ (§ 270 Gr.) en „für sich unendlicher wirklicher Geist“ (§ 268) en „das sich wissende und wollende Göttliche“. We vinden — wat de uitwerking betreft — verder weer de uitingleer, de leer van verwerkelijking, van de zelfonderscheiding tot een zinvol organisme. Maar een eigenlijke transcendentie in de wilsleer vinden we bij Hegel niet. We vinden wel de transcendentie in het intellectuele, we vinden de staat als de bewustheid van zichzelf, als „das sich Wissende“, maar een transcendentie in de wilsleer vinden we niet.

Hoe zou die moeten worden gedacht? Een verhevenheid in de wilsorde boven alle beperktheid, boven alle eindigheid, kan niet anders worden gedacht dan als de liefde, de vergeving en de barmhartigheid. De transcendentie in de wilsorde kan niet anders zijn dan de werkende liefde tot alles wat is en bestaat, een werkzaamheid tot verheffing van al wat is, tot herstel van alle onvolmaaktheid en defecten.

Hegel kent de transcendentie in de wilsorde niet; in de phase van uiting is er nog steeds „het andere“, het weerbarstige, en dus de beperking. We vinden daar alleen de hardheid van de strijd, de liefdeloosheid en krampachtigheid. In de eerste paragrafen vinden wij de vrijheid, het zich scheppen van een eigen wereld. In de latere steeds de onderdrukking, de

---

<sup>1)</sup> Vgl. het artikel van Dr. H. G. Ten Bruggencate naar aanleiding van het werk van Ilijn. De gestelde vergoddelijking van de staat heeft hij met nadruk ontkend, o.a. door de bekende tekst van de Grundlinien § 257: „die Penaten sind die inneren, unteren Götter, der Volksgeist (Athene) das sich wissende und wollende Göttliche“ zo te verklaren, dat Hegel hier niet spreekt in een klassiek beeld over de staat in het algemeen, maar van bepaalde staten in de oudheid. Is deze uitleg niet onwaarschijnlijk, gezien plaatsing, toon en inhoud van de gehele paragraaf?

Ook Lasson vat deze in de Inleiding op de Grundlinien geheel anders op (blz. 31-32). Vooral in verband met teksten als „der Staat ist der Geist, der in der Welt steht“ (§ 258 Gr.) is een andere interpretatie dan een vergoddelijking wel moeilijk.

<sup>2)</sup> Dit probleem is bij Hegel niet tot klaarheid gekomen, men vergelijkte de lange Zusatz van de zeer lange § 270 van de Grundlinien.

Kollisionen, de schendbaarheid, het „Pruisische” handelen. Boven dit vrijheids-idee, en de tegenstelling tot het andere, is Hegel in de wilsleer echter nooit uitgekomen.

Moest dit, de transcendentie in de wilsorde, en de verzoening in een uiteindelijke harmonie, nu noodzakelijk aan zijn systeem vreemd blijven? Hiervoor kan ik geen enkele reden vinden: door zijn systeem als de „eenheid van transcendentie en immanentie” te creëren, schiep hij de mogelijkheid van een leer van liefde, zoals hij ook tot het idee van „die sich denkende Idee, die wissende Wahrheit” kon komen (§ 574 Enz.). Het was niet nodig geweest, de transcendentie-gedachte alleen in de intellectuele sfeer uit te werken; door de positie van de staatsleer was een andere uitwerking mogelijk geweest.

De „vrijheid” had niet het toppunt van de wilsorde behoeven te blijven. Deze phase met al zijn tekortkomingen had in een hogere phase kunnen worden overwonnen. Naast en boven „wil = uiting” hadden we een veel rijkere beschouwing kunnen vinden: een wilsorde, waarvan het recht en de vrijheid niet de hoogste top waren, waar de scheppende goedheid herstelde en genas, wat aan de ontwikkeling van de objectieve geest ontbrak.

Een werkelijke rechtsleer loopt altijd uit in het mysterie van de liefde, en doorbreekt in laatste instantie steeds het plafond van eindigheid en beperktheid. Men vergelijk J. Michel („La notion Thomiste du bien commun”): „La notion du Bien (commun) est le sommet de l'ordre juridique et puis elle traverse le plafond et se prolonge, comme en pointillé, au-delà et au-dessus de l'ordre juridique, et c'est ce prolongement qui en fait pressentir la source ultime. A ce point, il apparaît que le sens du mouvement se renverse, c'est l'ordre et le Bien Divin, qui est l'origine, et l'ordre social ou juridique et le bien humain, individuel et social, n'en sont que des dérivés...” (blz. 228).

Concluderende uit dit afsluitende hoofdstuk, waarin wij de gronden van Hegels rechtsleer trachtten na te gaan, kunnen wij dus zeggen:

- a. De onvolmaaktheid en het onbevredigende van Hegels rechtsleer gaat terug op zijn opvatting van het zijn. Deze uitwerking van de „derde weg” was noodzakelijk gezien zijn metaphysica.
- b. In het „transcendentie”-begrip — in de zin, waarin het bij Hegel aanwezig is — is geen verder herstel voor de rechtsleer te vinden.

## STELLINGEN

### I.

Uit de bepaling „Si intestato moritur, cui suus heres nec escit, adgnatus proximus familiam habeto. Si adgnatus nec escit, gentiles familiam habento". (Leges XII Tab. tab. V 4—5) mag niet worden afgeleid, dat de Romeinen ten tijde van de Twaalf tafelenwet voorkeur hadden voor het testament.

### II.

De door van Bemmelen en later door Hofmann verdedigde stelling, dat de regel „Hand muss Hand wahren" in de Germaanse landen slechts van beperkte betekenis is geweest, en reeds in een vroeg stadium door toevoeging van „par hypothèque" zijn wezenlijke inhoud heeft verloren, miskent de continuïteit, die aan elke rechtsontwikkeling ten grondslag ligt, en waaruit de artikelen 2079 C.c. en 2014 B.W. zijn voortgekomen.

### III.

De door vele schrijvers in diverse vormen geuite mening, dat de artikelen 158 B.W., 160—I, 161—I, 355 en 426—II B.W. niet in het Burgerlijk Wetboek dienen voor te komen, is onjuist.

### IV.

De winst-uitkering bij de N.V. wordt niet alleen bepaald door het volgens artikel 42d daaromtrent in de statuten bepaalde, maar evenzeer door beginselen van bedrijfshuishoudkunde en accountancy, en de opvattingen omtrent de N.V. als economische eenheid.

### V.

Het ruime gebruik van het recht van gratie met betrekking tot vonnissen ten aanzien van politieke delicten gewezen, dient te worden afgekeurd.

## VI.

Voor de heffing der personele belasting dienen de percelen van historische en culturele waarde te worden vrijgesteld.

## VII.

Het instituut der Rijkspolitie, zoals dit is vervat in het Politie-besluit 1945, past niet in het Nederlandse staatsbestel.

## VIII.

De beperking, vervat in artikel 29, eerste lid, laatste zinsnede, der Drankwet, krachtens welke overschrijving der vergunning, als in dat artikel bedoeld, slechts eenmaal kan plaats vinden, dient te vervallen.

## IX.

Een doelmatige leiding op economisch terrein is niet mogelijk, zonder de aanwezigheid van een statistische apparatuur, die de feitelijke economische gegevens op betrouwbare en wetenschappelijke wijze verzamelt, analyseert en bewerkt.

---





